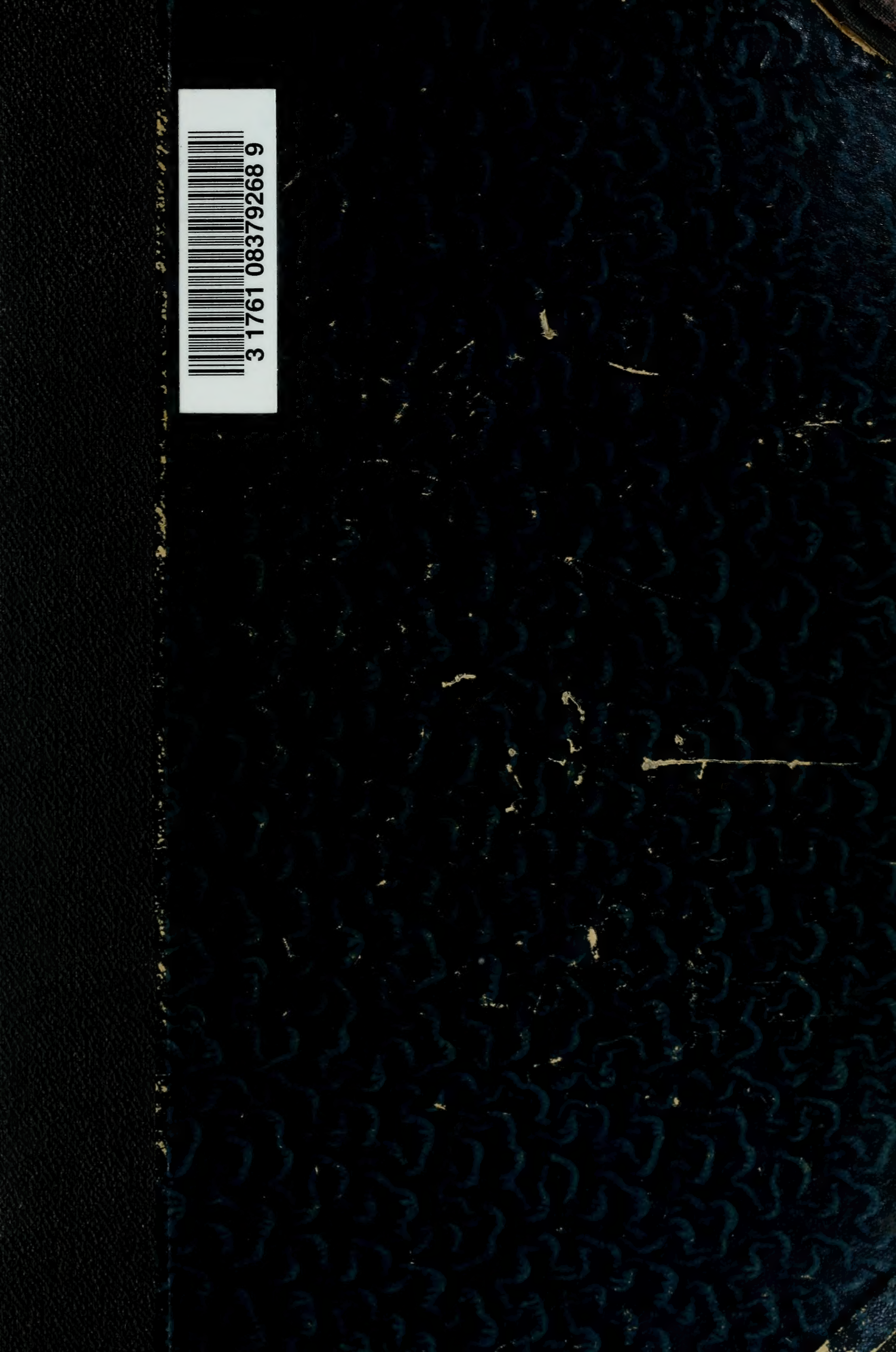


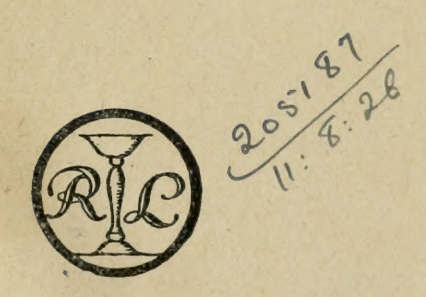


DAS BUCH HIOB

EINE KRITISCHE ANALYSE DES ÜBERLIEFERTEN HIOBTEXTES

VON

DR. HARRY TORCZYNER
PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT IN WIEN
DOZENT AN DER LEHRANSTALT FÜR DIE WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS IN BERLIN



1920
R. LÖWIT VERLAG, WIEN UND BERLIN

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Die Bibelforschung der letzten Jahrzehnte hat auch für die Erklärung des Hiobbuches, dieses schönsten, aber auch schwierigsten Denkmals althebräischer Dichtkunst, manchen wichtigen Beitrag geliefert. Gleichwohl kann nicht in Abrede gestellt werden, daß die Feststellung des Textes und seiner sprachlichen Bedeutung, die die Grundlage aller weiteren Forschung bieten muß, noch keineswegs zu gesicherten oder auch nur wahrscheinlichen Ergebnissen geführt hat. Große und wichtige Partien der Dichtung sind bisher „wie Worte des versiegelten Buches".

Keineswegs soll damit der Forschung die schuldige Anerkennung und der Dank für die mit vielem Fleiß und Scharfsinn erarbeiteten Resultate versagt werden. Auch in dieser Untersuchung wird der Leser sehr viel wichtiges und wertvolles als Beitrag anderer mit Dank gebucht finden. Dennoch habe ich — und anderen wird es ähnlich ergangen sein —, so oft ich zu eigenem Studium oder für Vorlesungszwecke die Hiobliteratur durchmusterte, immer wieder gefunden, daß all das, was von den Besten in unserer Wissenschaft hier zusammengetragen ist, am Ende doch nur auf einen relativ kleinen Teil der allzu reichlichen Schwierigkeiten befriedigende Antwort gibt. Und wieviele Schwierigkeiten sind als solche überhaupt nicht erkannt worden!

So hat z. B. die griechische Uebersetzung der LXX, auf die Bickell einst so große Hoffnungen gesetzt hatte, all die Mühe und Sorgfalt der Untersuchung, die ihr besonders von G. Beer gewidmet wurde, kaum gelohnt. Sehr selten ergibt sie besseren Text als die masoretische Ueberlieferung, und

wie vorsichtig sie auch da benützt werden muß, ist auch hier wieder gelegentlich gezeigt worden; s. zu 13, 18; 18, 8 und öfter. Ganzen Kommentarwerken, und zwar auch den besten, die wir besitzen, können zumeist nur einige wenige glückliche Vorschläge von bleibendem Werte entnommen werden. Nicht wenige Erklärungsversuche, Uebersetzungen und Einzeluntersuchungen, die versprachen, die dunklen Stellen des Buches aufzuhellen, mußten aber wieder beiseite gelegt werden, ohne Gewinn auch nur für das Verständnis einer kleinen Einzelheit im großen Ganzen.

Kein Wunder! Und auch für mein Teil gestehe ich, daß ich, schon als ich es wagte, das Buch Hiob zum Gegenstande einer Vorlesung an der Wiener Universität zu machen, im wesentlichen nicht viel weiter gekommen war als meine Vorgänger. Und erst als ich im Sommer 1917 daran ging, den geringen Ertrag meiner Beschäftigung mit diesem Buche für einen geplanten Aufsatz zusammenzustellen und zu diesem Zwecke das Buch noch einmal durcharbeitete, ergab sich mir noch eine Reihe von Beobachtungen, und ich entschloß mich, zu versuchen, ob bei gründlicher und methodischer Untersuchung des Textes sich nicht auch für das ganze wesentlich mehr erarbeiten ließe. Zu diesem Zwecke suchte ich zunächst neues Material zum Texte dadurch zu gewinnen, daß ich die biblischen Parallelen zu den sprachlichen und gedanklichen Wendungen des Buches in viel weiterem Umfang zusammenstellte, als sie in der Literatur herangezogen sind. Dieses Material hat mich oft auf die richtige Spur geführt. Daneben ergab sich sehr häufig ein Anhaltspunkt für die Lösung aus dem immer noch zu wenig beachteten Formgesetz des Parallelismus membrorum, das zuweilen auch dort noch eine Rekonstruktion gestattete, wo beide Vershälften verschüttet schienen.

Darüber hinaus habe ich keinerlei rhythmischen oder strophischen Gesetze als brauchbare Voraussetzung für die Textherstellung gelten lassen können. Wie wenig der überlieferte Text besonders für strophische Konstruktionen geeignet ist, ergibt sich aus seiner Untersuchung von selbst. Dagegen folgt aus dem Parallelismus allein, daß jeder Halbvers seine parallele Entsprechung haben mußte; dreiteilige Verse, worin nur zwei Glieder durch den Parallelismus zusammengeschlossen werden, bezeugen darum immer einen

Textschaden. Dieser konnte daselbst denn auch gewöhnlich noch aus anderen Gründen nachgewiesen werden.

Durch eine Analyse, die in der kritischen Prüfung der Einzelheiten des Textes stets auch den Blick auf das Ganze der Dichtung festzuhalten bestrebt war, glaube ich einen Weg aufgezeigt zu haben, auf dem mit dem Wortlaut auch der bisher geradezu verschüttete Sinn der Dialogreden erst wieder zu erarbeiten ist.

Die texlichen und paläographischen Resultate können hier, des beschränkten Raumes wegen, nicht besonders zusammengestellt werden. Nur ein Punkt muß hier etwas ausführlicher besprochen werden. Seit langem schon hat man gelegentlich bemerkt, daß einzelne Stücke der poetischen Teile im Buche nicht an ihrer ursprünglichen Stelle stehen. In einzelnen Fällen, wie z. B. wenn Gottes Anrede an Hiob 38, *2* f.; 40, 4 b sich 42, 3 f. nochmals in Hiobs Schlußbekenntnis versprengt wiederfindet, ist das zu deutlich, als daß es hätte übersehen oder geleugnet werden können.

Was sich aber als sicheres Ergebnis dieser Arbeit herausstellt, ist folgendes: Nicht nur gelegentlich sind einzelne Stücke aus den Reden des Dialogs an die unrechte Stelle verschlagen worden, sondern die Einteilung des Dialogs in Reden stammt in ihrer überlieferten Ordnung selbst nicht vom Dichter, sondern von einem Sammler oder Abschreiber. Und dieser selbst hatte die Dichtung nicht mehr unversehrt und geordnet, sondern großenteils nur in Fragmenten verschiedenen Umfanges vor sich. Diese Bruchstücke hat er nach seinem Urteil zusammengestellt und er hat überall dort in einer Ueberschrift einen neuen Redner das Wort ergreifen lassen, wo er die Fortsetzung demselben Redner nicht zumuten zu können glaubte. Wie wenig seine Anordnung das Richtige getroffen, zeigt schon der Umstand, daß, was nach unserem Text etwa in einer Freundesrede steht, an anderen Stellen bisweilen ausdrücklich als Aeußerung Hiobs zitiert wird S. zu 15, 14 ff.; *22, 2* ff. Und so stehen an jenen zahlreichen Stellen des Buches, wo unzusammenhängende und einander oft auch widersprechende Sätze aufeinanderzufolgen scheinen, zumeist wirklich Fragmente, oft aus verschiedenen Reden, beisammen, die ursprünglich nicht zueinander gehörten.

Den Beweis für die hier aufgestellte weitgehende These erbringt das Buch in vielen hunderten ineinander greifenden

und einander erklärenden Beobachtungen am Texte selbst. Für ihre Richtigkeit bürgt, daß nun erst Technik und Anlage der Reden deutlich werden und der größte Teil der Dichtung, der bisher wesenloses Gerede zu enthalten schien, durch diese Erkenntnis erst Sinn und Leben erhält. Hier soll diese Entstehung des Buches in seiner gegenwärtigen Gestalt nur näher dargestellt und gezeigt werden, wie eine solche Leidensgeschichte des Textes möglich und notwendig war.

Zur Zeit, da die letzten Reste der älteren hebräischen Literatur in der dritten Abteilung des Kanons, den Ketubim, zusammengestellt wurden, stand den Sammlern für die poetischen Stücke nur recht schlechtes Handschriftenmaterial zur Verfügung. Dies lehrt uns schon der Psalter, der doch zum Teil aus Kultliedern besteht und dennoch in mehreren Sammlungen oft nur mehr Fragmente von Liedern enthält, Fragmente, die mit anderen, nicht zu ihnen gehörigen Bruchstücken zu einem scheinbaren Ganzen vereinigt sind, zuweilen in den verschiedenen Psalmbüchern jeweils mit anderen Stücken. Da findet man alphabetische Psalmen, von denen nur eben noch die Spuren der ursprünglichen akrostichischen Form, Hymnen, wie Ps. 19,1 ff., von denen nur der erste Auftakt erhalten ist u. a. m. Dasselbe Bild bieten die Spruchsammlungen. Auch hier eine Anzahl mitten im Gedanken abbrechender Einleitungsfragmente; Sprüche, ohne Ordnung durcheinandergeworfen, mit vielfacher Umstellung einzelner Halbverse; alphabetische Stücke, zum Teil nur bis zum vierten Buchstaben erhalten (24,1 ff.), mitten abbrechende Zahlensprüche (30,29 ff.) und Fragmente aus ganzen Rahmenerzählungen (Kap. 30,1 f., 31,1 f.) etc. Dasselbe Bild bietet der Prediger, der in seiner überlieferten Gestalt ein buntes Gewirre angebrochener Gedanken gibt, so daß es unmöglich scheint, darein noch Ordnung zu bringen. Und wie steht es gar um das Hohelied? Wie endlich auch um die Reden des Jesaja oder Jeremia, das Deboralied, den Segen Jakobs oder Mosis? Kurz, abgesehen von den Klageliedern, von denen es zu Kultzwecken wohl mehrere Abschriften gegeben hat, hat die Bibel keinen poetischen Abschnitt von größerem Umfang aufzuweisen, der uns halbwegs in seiner ursprünglichen Ordnung erhalten wäre.

Und das ist auch aus der Art der zur Verfügung stehenden Handschriften leicht erklärlich. Wie Papyrushandschriften

aus jener Zeit ausgesehen haben mögen, das lehren uns etwa die aramäischen Papyri zur Genüge; sie bestätigen auch, daß Papyrus der wahrscheinlichste Beschreibstoff für die Entstehungszeit des Hiob ist. Kein Wunder, daß der zumindest mehrere Geschlechter später lebende Sammler nur mehr Bruchstücke vorfand, die nur eine Meisterhand richtig hätte zusammenstellen können. Aber auch wenn wir an eine Pergamenthandschrift denken, die für eine im Kult nicht gebrauchte Dichtung freilich unwahrscheinlich ist, wird man mit diesem kostbareren Material noch sparsamer umgegangen sein, so daß der späte Abschreiber den eng beschriebenen, vom Zahn der Zeit bald mehr oder minder zerstörten Blättern und Blättchen womöglich noch ratloser gegenüberstand.

Wo es sich freilich um zusammenhängende prosaische Erzählung handelte, da konnte der Sammler die ursprüngliche Ordnung des Zusammenhangs leicht feststellen. Darum ist auch die Rahmenerzählung des Hiobbuches, die dem Abschreiber auch sprachlich keine Schwierigkeiten bot, gut erhalten. Und mit ihr an richtiger Stelle erhalten ist dann auch jenes Stück des Gedichts, das sich unmittelbar daran schließt, wohl weil es noch mit auf demselben Blatte der Handschrift stand. Wo es sich aber um poetische Stücke handelt, deren Einreihung nach dem Inhalt schwieriger und den Abschreibern schon darum kaum möglich war, weil sie sie, wie die vielen Schreibfehler zeigen, oft gar nicht verstanden, haben sie die ursprüngliche Ordnung nicht gewahrt, sondern die einzelnen Fragmente nach ihrem Urteil aneinandergereiht. Dabei haben sie sich, wie im Buche an vielen Stellen nachgewiesen ist, zumeist von Stichworten leiten lassen, und oft grundverschiedene Fragmente nur darum nebeneinandergestellt, weil sie in einem Stichworte zusammentrafen.

Die so zusammengestellten Fragmente waren entsprechend den einzelnen Handschriftstücken bald größeren, bald geringeren Umfangs. So sind einige ganze Reden der überlieferten Ordnung wenigstens einheitliche Stücke aus solchen Reden. An anderen Stellen folgen einander, nach Stichworten geordnet, kleinere Fragmente, ja bisweilen sind, vielleicht vom Rande eines Handschriftenblattes abgeschrieben, einzelne Sätze und Sätzchen nebeneinandergestellt.

Es verdient auch hier erwähnt zu werden, daß ich — wenn die Echtheitsfrage der Elihureden außer Betracht bleibt —

außer den Ueberschriften im ganzen Buche keine wie immer geartete Glosse feststellen konnte, kurz keinen Satz, der nicht ursprünglich, an dieser oder anderer Stelle, zum Hiobbuch gehört. Dagegen fehlen wohl noch einzelne (wohl kleinere) Stücke der Dichtung. Reste aus Hiob konnten mit einiger Wahrscheinlichkeit übrigens auch im Psalmbuch und den Proverbien gefunden werden; s. zu Kap. 12 und 42.

Aus dem gesagten geht hervor, daß eine fortlaufende sachliche Erklärung an der Hand des überlieferten Textes in seiner gegenwärtigen Reihenfolge kein Bild der ursprünglichen Dichtung geben konnte. Hier mußte zunächst in einer kritischen Analyse Fragment für Fragment, wie sie oft mitten im Vers beginnen und mitten darin enden, je für sich bestimmt und abgegrenzt werden. Dann erst durfte die Frage gestellt werden, welchem Zusammenhang dies Redebruchstück wohl entnommen sein könne. Dieser Aufgabe, und mit ihr der Lösung der anderen, vom Text aus zu beantwortenden Fragen, ist dieses Buch geweiht. Ein zweiter Band will dann, auf die hier gefundenen Ergebnisse gestützt, den Versuch einer Rekonstruktion wagen, an deren Hand allein sachliche und literarische Fragen zu beantworten sind. Daß auch dem durch die Analyse vielfach vorgearbeitet ist, wird dem Kenner nicht entgehen. So bildet schon das vorliegende Buch einen in sich abgeschlossenen Kommentar zur überlieferten Textgestalt des Hiob.

Die gewonnenen Resultate habe ich in zweijähriger Arbeit immer wieder nachgeprüft. Dabei habe ich im einzelnen immer wieder zu ändern und zu bessern gehabt; und daß meine Untersuchung auch heute noch nichts endgültiges bieten will, lehren die zu Ende des Bandes nachgetragenen Berichtigungen, die auch für die Korrektur zu spät kamen. So wird im einzelnen auch noch manches andere sich als unrichtig und verbesserungsbedürftig erweisen. Aber auch durch diese sich nötig erweisenden Aenderungen der Einzelheiten ist die oben dargelegte Grundthese nur immer schärfer und sicherer hervorgetreten. Und ich füge hinzu, daß die am Hiobbuch gewonnene textkritische Methode sich auch an anderen Stücken der poetischen Schriften der Bibel als richtig erweist.

Die Drucklegung des Buches, die im Sommer 1918 begann, war bei den herrschenden Verhältnissen mit großen Schwierigkeiten verbunden. Dies mag manchen Schönheits-

fehler entschuldigen, u. a. auch die primitive Art der Umschrift arabischer Wörter, manche Ungleichmäßigkeit des Satzes und auch mehrere Druckfehler, die trotz aller aufgewendeten Mühe den Satz verunzieren.

Die oben umrissenen Ergebnisse des Buches bedeuten ein sehr ungünstiges Urteil über die Ueberlieferung des Hiobtextes. Da ist es, um Mißdeutungen vorzubeugen, wohl angebracht, daß ich hier nochmals versichere, daß dies Urteil sich mir nach und nach, ungesucht und zwingend aus den vielen Einzelbeobachtungen ergeben hat, deren Gesamtbetrachtung allein darum auch zu einer Beurteilung meiner Thesen berechtigt. Ferner, daß meine Kritik, die die einmal vorhandenen Wunden aufdeckt, nicht zerstören, sondern die Voraussetzungen zum Aufbau schaffen will. Und in der Tat wird der Leser eben aus dieser kritischen Darstellung erst recht erkennen, wieviel kaum geahnte Schönheit in diesem Meisterwerk der althebräischen Dichtkunst verborgen liegt.

Berlin, im Februar 1920.

H. Torczyner.

Kritische Analyse des überlieferten Hiob-Textes.

Die Rahmenerzählung, Kap. 1 und 2: Des frommen Hiob Versuchung.

Der Text der schlichten Erzählung ist im allgemeinen recht gut erhalten, da er überall einen glatten, verständlichen Sinn ergibt. Weniger sicher, aber doch wahrscheinlich ist dies von den der poetischen Sprache nahestehenden Reden Gottes, Satans und Hiobs, die Ansätze zum Parallelismus zeigen, ohne daß dieser regelmäßig durchgeführt wäre.

Αὐσίτιδι der LXX für עוץ 1, 1 weist kaum auf eine Aussprache עוּץ, da Αὐ die Aussprache des ū nach ע wiedergeben mag. — אכל ושתה 1, 4 „essen und trinken“ ist ein Hendiadyoin für „ein Mahl einnehmen“; in Abkürzung von מאכל ומשתה wird wie sonst auch hier neben der vollständigen Verbalverbindung im Substantiv einfach משתה „das Trinken“ für „das Mahl“ gesetzt wo wir, weil für uns der Durst geringere Bedeutung hat als’ für den Syrer am Rande der Wüste, eher „das Essen“ sagen. Ein „Gelage“ muß משתה nicht sein, weshalb auch kaum m. a. hier an eine Festwoche zu denken ist. Speise und Trank braucht man „alle Tage“ (V. 5.)

In V. 5 ist „sandte Hiob“ wohl m. a. als „sandte um sie“ zu verstehen. Vielleicht ist auch ein ויקרא להם „und lud sie ein“ vor dem in der Schrift ähnlichen ויקדשם ausgefallen. kaum aber ויקדשם für ויקראם verschrieben. Das Verbum והשכים בבקר wird am besten einfach durch das Adverb „frühmorgens“, wiedergegeben; das „Aufstehen“ liegt darin nicht, wird die Redensart ja 2 K 19, 35; Jes 37, 36 vom Assyrerheer

gebraucht, das in der Nacht mit Mann und Maus erschlagen worden war. — ברך V. 5. 11; 2,9 ist mit den meisten anderen als Korrektur für „fluchen, lästern“ o. ä. zu fassen.

In V. 13 und 18 ist יין, das V. 4 fehlt und schon sprachlich gegenüber dem objektlosen אכלים auffällt, vielleicht mit anderen als irriger Zusatz zu tilgen. Für עד V. 18 ist m. v. a. wie V. 16 und 17 עוד=עד zu schreiben. In V. 19 l. m. a. ויתגע für ויגע. — תפלה V. 22, von Beer, Duhm als Abschwächung eines anstößigeren Ausdruckes angesehen, steht aber auch 24, 12; Jer 23, 13, wo es sich um Menschenschuld handelt. Das Wort wird als Sonderausdruck etwa für „Unrecht“ festzuhalten sein; vergl. zu 10, 16. Ist die Vokalisation richtig?

2, 1 streiche m. a. die irrige Wiederholung von להתיצב על יהוה. — Zu 2, 4, „Haut um Haut“, ist m. a. (Duhm, Volz) Subjekt und Prädikat aus der Fortsetzung „und alles was der Mensch hat, gibt er um sein Leben“ zu ergänzen und der Ausspruch als Sprichwort aus dem Geschäftsleben zu verstehen: „Der Mensch gibt gern ein Fell her, gilts ein wertvolleres dafür einzutauschen und sollte nicht alles um sein Leben geben?“ Dann ist es aber auffällig, daß Subjekt und Prädikat erst in der zweiten Satzhälfte folgen, was auch den rythmisch parallelen Bau des Verses empfindlich stört. Vielleicht hat der Vers ursprünglich korrekt gelautet: עור בעד עור יתן איש וכל אשר לו בעד נפשו.

Zu 2, 9 bietet LXX eine längere Rede des Weibes, deren ausschmückender midraschartiger Charakter zutage liegt. Beer erwägt mit Recht, ob dieser Zusatz etwa aus demselben Midrasch oder Targum stamme, worauf das Plus der LXX nach 42, 17 zurückgeht. Daß der Einschub in der Tat wie der zu 42, 17 (ἐκ της Συριακης βιβλου) einer aramäischen (eventuell einer hebräischen) Vorlage entnommen ist, scheint mir folgender Übersetzungsfehler zu erweisen: In κἀγω πλανωμενη και λατρις τοπου ἐκ τοπου geht λατρις wohl auf עבדא „dienend“ zurück, das für עברא verlesen ist: „und ich irre umher und ziehe von Ort zu Ort“.

In V. 10 ist nach Merx, Siegfried u. a. גם את zu lesen; in V. 11 ist הזאת vor „das über ihn kam“ überflüssig und vielleicht m. a. nach LXX als Variante zu הבאה zu erklären. Für dieses Wort ist des Artikels wegen die vorgeschlagene

Betonung als Partizip anzunehmen. Auch die Streichung des neben „auf ihre Häupter“ schwer verständlichen השמימה V. 12 hat manches für sich. Doch wäre ein Einschub dieses Wortes schwer zu rechtfertigen. Vielleicht geht das Wort aber auf ein hinter „und sie saßen mit ihm am Boden sieben Tage und sieben Nächte“ ausgefallenes משמימם „vor Entsetzen betäubt“ zurück. Vgl. Ez. 3, 15 „und ich saß dort sieben Tage vor Entsetzen betäubt (משמים) unter ihnen“ Die siebentägige Betäubung ist also ein typischer Zug der Trauer, und auch die sieben Nächte (von Beer, Duhm nach LXX beanstandet) sind nicht mehr auffällig, sobald sie sich nicht auf das Sitzen am Boden, sondern auf die durch den Schreck hervorgerufene Starre beziehen. Vgl. auch Thr. 2, 10.

Der Dialog Hiobs mit den Freunden, Kap. 3—31.

Hiobs Klage, Kap. 3.

Die Verwünschung „des Tages“ hier 3, 1 ff. und bei Jeremia, Kap. 20, gilt, wie aus V. 3, bzw. Jer. 20, 14 deutlich hervorgeht, dem für das weitere Leben bestimmenden Geburtstage, den Jeremia verflucht, Hiob fortwünscht. Soweit der Fluch den Tag der Geburt und diese selbst betrifft, kann das Fortwünschen freilich nur ein irreales sein; die hebr. Imperfekta יאבד etc. V. 3 ff., können wie אגוע „wär' ich doch gestorben“, אובל „wär' ich geführt worden“ 10, 18 f. etc. zeigen, in der Tat den irrealen Wunsch für die Vergangenheit bezeichnen. Während Jeremia a. a. O. nur die Möglichkeit erörtert, daß ihm Tod im Mutterleibe, Totgeburt oder ewige Schwangerschaft seiner Mutter die Qualen des Daseins erspart hätte, erwägt Hiob auch, daß der Tag seiner Geburt, in Nacht getaucht, von Gott vergessen worden wäre, in der Zahl der Tage gefehlt hätte, daß die Nacht seiner Empfängnis zur Unfruchtbarkeit verdammt gewesen wäre, um seine Geburt zu verhindern. Mit Recht gilt Hiobs Verwünschung darum auch dieser Nacht.

Zum Text von V. 3 steht danach fest (s. auch Budde), daß hier von der Nacht der Empfängnis die Rede ist; damit ist והלילה, wofür aber nach dem in den poetischen Stücken des Hiobbuches streng durchgeführten Sprachgebrauch, sowie nach יום in a ohne Artikel ולילה zu lesen ist, und הרה als Form von הרה „empfangen“ gegen LXX gesichert. Da לילה אמר nicht bedeuten kann „die Nacht, da man sprach“, die Nacht in diesem Zusammenhange nicht selbst redend eingeführt werden, noch auch die Tatsache der Konzeption Gegenstand einer sofortigen Mitteilung sein kann, ist für אמר die vorgeschlagene Lesung אִמִּי anzunehmen, die auch Jer 20, 14 empfiehlt: „und die Nacht, da meine Mutter ein Männliches (vgl. Dt 22, 5) empfing“ (l. הרת).

Im Komplex der Verse 4—5 ist davon auszugehen, daß die parallelen Verben in V. 5 יגאלהו (l. m. a. יגאלהו) in a und יבעתהו (l. m. a. יתעבהו) in c sind, welcher Parallelismus für יגאלהו die Bedeutung „unrein machen“ o. ä. sichert[1]. Mit b תשכן עליו עננה muß aber auch das dazugehörige חשך וצלמות zunächst ausscheiden. In V. 4 scheint bc zusammenzugehören (Bickell, Beer): „Nicht hätt’ nach ihm gefragt Gott oben, nicht strahlte über ihm ein Licht“, nicht aber a „wär’ jener Tag doch Finsternis“ (חשך) mit b. Dennoch ist a notwendig (Budde), und nicht zu streichen. Da 4a aber so unvollständig erscheint, dürfte das aus V. 5 ausgeschiedene Stück seine Ergänzung sein, indem חשך 5 a als Stichwort auf חשך in 4 a hinweist: „Wär’ jener Tag doch Finsternis und Dunkel und eine Wolke läg’ auf ihm“. Auch Joel 2, 2; Zef 1, 15 folgt in der Schilderung des Zornestages auf die Finsternis (חשך ואפלה) die Wolke (ענן וערפל).

Für 5 ist nun nur יתעבהו כמרירי יום [ ] יגאלהו erhalten. Mit der Ausscheidung der Finsternis in a fällt auch jede Grundlage zur Annahme des vorgeschlagenen כמרירים „Verdüsterungen“ in c. Auch der auf במרדי אור 24, 13 gestützte Vorschlag במורדי יום (vgl. Dillmann) „wie die dem Tage Trotzenden“ o. ä. kommt neben sachlichen Gründen auch darum nicht in Betracht, da במרדי אור 24, 13 (s. dazu) unrichtige Lesart ist.

[1]) „Finsternis und Dunkel werden ihn einlösen“ = „als ihr Eigentum reklamieren“ (Duhm u. a.) ist ausgeschlossen. Welches Anrecht hätte die Finsternis nach biblischer Vorstellung (vgl. Gen. 1. 16) an den Tag?

Zur Erklärung des Verses sind zu beachten: 1. der entschieden verwandte Satz V. 8 „Hätten ihn verwünscht, die dem Tage fluchen . . .“, 2. Hiobs Grundgedanke: Wäre auf irgendeine Weise meine Geburt verhindert worden! Das wäre möglich gewesen, wenn durch wirkungsvollen Fluch (V. 8 a) der Tag und die Nacht zur Unfruchtbarkeit verdammt gewesen wären, oder wenn durch irgendeine Handlung der Tag (die Nacht) unrein gemacht worden wäre — zur ehelichen Gemeinschaft. Diesen Gedanken finde ich nun in V. 5, wenn man für כמרירי eine Form von הדיר, נָדַר „durch ein Gelübde versagen, verschwören“ lesen darf. Als Subj. in diesem Satze können dann nur Vater und Mutter gedacht werden: „O, hätten Vater und Mutter ihn (sie) verabscheut, für unrein ihn (sie) gehalten wie die durch ein Gelübde einander versagt sind (l. etwa כַּמֻּדָּרִים)!“ Vgl. in der Mischna הדיר c. acc. „sich durch ein Gelübde jemandem versagen“ Nedarim 23 a und oft, bes. auch המדיר את אשתו „der sich seiner Frau[1]) verschwört“ Ketubot 7, 1 המודר „der, dem durch ein Gelübde etwas versagt ist“ Ned. 42 a u. ö. In diesem Sinne bezieht sich der Satz vielleicht eher mit V. 7—8 auf die Nacht der Empfängnis als auf den Tag der Geburt.

Zur Verwünschung des Tages gehört entschieden noch 6 b c „Hätt' er sich nicht gesellt (l. m. a. יֵחַד f. יִחַד) unter des Jahres Tage und wäre nicht gekommen in der Monde Zahl“. 6 a „Jene Nacht, sie empfange Finsternis“ steht also an unrichtige Stelle und fehlt wohl in dem dreigliedrigen V. 9, wo der Parallelismus einen vierten Stichos verlangt. S. dazu. 7 a „O, wäre diese Nacht unfruchtbar gewesen“, liegt in der Linie der Wünsche, deren Erfüllung Hiobs Leben verhindert hätten. Soll das auch für b „wäre kein Jubel in sie gedrungen“ zutreffen, so ist nicht an den Geburtsjubel zu denken, der mit der Empfängnisnacht unvereinbar ist, sondern an den Jubel einer Hochzeitsnacht, deren Freudenlärm dem Hebräischen ebenso wie anderen Sprachen[2]) der Jubel kat' exochen ist.

---

[1]) Darüber ob sich dies auf den ehelichen Umgang bezieht, vgl. bes. Tosafot zu Ket. 70 a.

[2]) Vgl. Littmann, Neuarab. Volkspoesie 97_1: „farach ‚Freude‘, bekanntlich ‚Hochzeit‘; vgl. neugriechisch χαρά, das ich in der Bedeutung ‚Hochzeit‘ zuerst von Herrn Prof. Foy in Berlin gehört habe . . . . Ähnlich hôchzît, hôchgezît ‚Freudenfest‘ erst nachher ‚Hochzeit‘“.

Vgl. קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה Jer 7, 34; 16, 9; 25, 10; 33, 11. Die Nacht der Empfängnis ist dem Dichter demnach wohl mit der Nacht der ersten Empfängnis, der Hochzeitsnacht identisch. Für die Nacht der ersten Empfängnis scheint auch schon der Ausdruck in V. 3 b zu sprechen. Die Reihe der leider unerfüllten Wünsche wird damit um den vermehrt, die Heirat seiner Mutter hätte nie stattgefunden. — Der Ausdruck אל תבא רננה בו scheint mir deutlich durch die in der häufigen Redensart ברננה, בא ברנה gegebene sprachliche Assoziation veranlaßt.

V. 8b, wörtlich „die bestimmt sind das Krokodil aufzuregen“ gibt so keinen Sinn[1]). Mit לויתן als dem „Drachen“ wußten selbst Targum (אליותהן „ihre Klage“) und die Rabbinen (s. auch RASCHI) nichts anzufangen, die an ein Derivat von לוה (Vgl. Gen 29, 34) denken. Zur Bestimmung des unklaren Sätzchens ist von der wohl einwandfreien Parallele יקבהו אררי יום auszugehen; parallel dazu muß auch העתידים ein Verbum, ערר ein Partizipium, beide für „verwünschen“ decken — daß עתיד ausgeschlossen ist, geht schon daraus hervor, daß kein ל darauf folgt[2]). עתד und ערר müssen aber nicht nur in der Bedeutung übereinstimmen, sondern sehen einander auch graphisch so ähnlich, daß wir in העתידים ערר wohl zwei Formen desselben Zeitworts finden müssen. Ich weiß kein leichter passendes als עכר, das an allen Stellen im Sinne von „mit Fluch belegen, durch Fluch schädigen“ gefaßt werden muß. Vgl. Gen 34, 30; Jos 6, 18 „ihr würdet das Lager Israels zu Banngut machen und dadurch mit Fluch belegen“, 7, 25 „warum hast du uns mit Fluch belegt? So mag J. dich verfluchen!“ Ri 11, 35 ואת היית בעכרי; 1 S 14, 29 „mein Vater hat (durch den unbedachten Schwur) das Land (zur Sieglosigkeit) verflucht“,

[1]) 40, 25 ist לויתן wie mit Recht fast allgemein angenommen wird, das Krokodil und muß darum auch hier in diesem Sinne genommen werden. Von dem die Sonnen- und Mondesfinsternisse erzeugenden Drachen — vgl. auch ZA 25, 355 ff. — weiß die Bibel nichts. Bei dieser Deutung gibt man implizite העתידים den ihm fremden Sinn von „kundig“ (Hontheim), „die verstehn“ (Budde) u. ä.

[2]) Mit Unrecht wendet Budde ein, daß im Buche Hiob häufig der inf. im acc. statt mit ל stehe, da dies nur für den Inf. als Akkusativobjekt gilt, der in Analogie zu nominalen Akkusativobjekten ohne ל steht. Anders bei עתיד etc., wo auch einem nominalen Dativobjekt das ל nicht fehlen dürfte.

1 K 18, 17; „bist du (Elia) es, der Israel (durch sein prophetisches Wort) mit Fluch belegt?“; vgl. daselbst V. 18; Prv 11, 17 „und der Grausame bringt über sich selbst Verdammnis“ Prv 15, 6 „. . . und auf des Frevlers Ernte lastet Fluch“; V. 27 עכר ביתו Ggs. יחיה; 1 Ch 2, 7 עוכר ישראל. Ps 39, 3 וכאבי נעכר und Prv 11, 29 עכר ביתו steht in unsicherem Textzusammenhang. Danach wird etwa ein יעכרהו עכרי לילות „Hätten ihn (sie) verflucht die (zauberkundigen) Tagverflucher, verdammt (zur Unfruchtbarkeit) die Verwünscher der Nächte“ anzunehmen sein. Vielleicht meint auch Jeremia 20, 16 f. mit dem Manne, der ihn im Mutterleibe getötet, seiner Mutter ewige Schwangerschaft bereitet hätte, einen zauberkräftigen Verwünscher, der dies durch ein Wort oder einen Blick bewirkt.

Vor 9a ist wohl 6a zu stellen, da der ganze Satz unmittelbar vorher ein לילה als Subjekt verlangt. Dazu stimmt, daß dann 9b יקו לאור ואין wie die analogen Sätzchen Jes 41, 17; 59, 11; Ez 7, 25; Ps 69, 21; Prv 14, 6; Hi 3, 21 (anders Prv 20, 4) der erste von zwei zusammengehörigen Halbversen ist, während עפעפי שחר wie 41, 10 mit אור korrespondiert. Entsprechend der besseren Gedankenfolge in der Verwünschung des Tages, wird aber auch hier 6a + 9 vor V. 7—8 zu stellen sein. — In 9c ist יֵרָא (Beer u. a.) korrekter als יראה.

Unserer Auffassung von 3—9 als irrealer Verwünschung scheint V. 10 zu widersprechen, wo nicht ein Wunsch, sondern eine Tatsache begründet zu werden scheint: „Denn er (man?) schloß nicht die Pforten meines Mutterleibes. . .“ Aber 1. schließt sich an 10a in dieser Fassung 10b sehr schlecht an: „so hätte er Leid meinen Augen verborgen“. 2. Verlangt V. 13: „Denn d a n n --“ (כי עתה) unbedingt, daß ein Wunsch oder eine Bedingung vorangehe. Diese kann weder in 11 noch in 12 gefunden werden, die darum nicht an richtiger Stelle stehen, wohl aber in 10a, wenn man für לֹא richtiger לֻא vokalisiert. Auch V. 16 steht nicht an seinem ursprünglichen Platze — er dürfte nur deshalb nach V. 15 gestellt worden sein, weil er wie dieser mit או beginnt — und wird von Reiske, Beer, Duhm hinter V. 11 gestellt, gehört aber hinter den richtig verstandenen V. 10, wobei wieder für לֹא: לֻא (Graetz) zu lesen ist. Dieselbe Gedankenfolge: Koh 6, 3—5.

Erst auf die Schilderung des Totenfriedens V. 13—15, 17—19 folgen Hiobs der düsteren Wirklichkeit zugewandte Fragen, **w a r u m** ihm dies Leben nicht erspart geblieben sei, V 11—12; 20—23 und eine kurze aber umso eindrucksvollere Schilderung des über ihn hereingebrochenen Unheils. Zu V. 10, ist nach 1 S 1, 5 wohl Gott als Subj. zu denken. Für הבנים חֳרבות למו 14 b gibt es noch keine brauchbare Erklärung, da בנה חרבות nur den Wiederaufbau zerstörter Gebäude (nicht Pyramiden) bezeichnen kann. Entspricht das syntaktische Gefüge dem von 15 a שרים זהב להם, so könnte etwa an וגבירים חֲרבות למו gedacht werden vgl. Ez 32, 12; Za 9, 13, Ps 45, 4 u. LXX Viell. darf man aber mit Annahme eines im Hiobbuche wohl nicht befremdlichen ostjordanischen Idiotismus הבנים רבית למו „die sich Residenzen errichten" lesen; רבה „Stadt" liegt viell. auch 31, 34 vor, s. dazu. In V. 17 ist neben רגז die Lesung רעשים „erregte" (Beer n. Ibn Esra u. a.) wahrscheinlicher als רשעים. In 21 a scheint nach den Parallelen יאין (Ehrlich) besser als ואיננו; in b ist ויחפרהו auffällig, wenn nicht unmöglich: nach dem Tode g r ä b t man nicht (zu 11, 18; 39, 29 s. z. St.) Hier ist nach Prv 2, 4 וכמטמנים תחפשנה gewiß ויחפשהו כמטמנים zu lesen. In 22 ist השמחים אלי גיל trotz Hos 9, 1, Ps 43, 4 schwach und das vorgeschlagene גל (Beer) in d. Bed. „Grabhügel" (Jos. 7, 26; 2 S. 18, 17) vorzuziehen. — נסתרה 23 a ist nicht von סתר abzuleiten; „dessen Weg verborgen ist" (vgl. Jes 40, 27) gäbe einen unpassenden Sinn. Eher scheint das Wort nach den Parallelen Hos. 2, 8; Thr. 3, 11 zu סיר Dorn סירר „mit Dornen umstellen" zu gehören, sei es daß נסתרה eine durch סתר volksetymologisch beeinflußte Mischform (Nif'al-Hitpa'el vergl. השתין, \שין), oder daß die Lesung zu korrigieren wäre. Noch einfacher mag man viell. nach 12, 14 יסגר על איש (s. aber dazu) נסגרה für נסתרה einsetzen „dessen Weg v e r s p e r r t ist", d. h. der sich keinen Weg, keinen Rat mehr weiß (gegen Duhm). 1, 10 ist umgekehrt jedem Angreifer der Weg zu ihm verstellt.

Zu 24 a, worin לפני fast allgemein irrig als „wie" כפי verstanden wird, bietet die von Hiob abhängige Psalmstelle 102, 5—6 einen alten Kommentar. Es ist dort aber folgendermaßen umzustellen (Kolumnenvertauschung):

5 a הוכה כעשב ויבש לבי 6 b דבקה עצמי לבשרי vgl. Hi 19, 20
5 b כי שכחתי מאכל לחמי 6 a מקול אנחתי

Der Psalmist hat also unsere Stelle dahin verstanden, daß der Weinende vor lauter Klagen nicht ans Essen denken kann. LXX 24 b scheint — unrichtig — etwa ואבכה במו דאגתי für ויתכו כמים שאגתי gelesen zu haben.

Die ursprüngliche Reihenfolge der Verse dieses Kapitels scheint danach vorläufig zu sein: 3. 4 a + 5 a b. 4 b c. 6 b c. 6 a + 9 a. 9 b c. 7. 5 a, c., 8. 10. 16. 13—15. 17—19. 11. 12. 20—26.

Zusätze die als Fremdkörper auszuscheiden wären, lassen sich nicht nachweisen. V. 24, den Beer für vielleicht hinzugefügt hält, schließt wohl schlecht an V. 23, dagegen gut an seine Fortsetzung an, woraus zu folgern ist, daß zwischen V. 23 und 24 wohl eine Lücke klafft. Dafür spricht auch der Umstand, daß die Schilderung von Hiobs Leiden, die seine Todessehnsucht begründen soll, ursprünglich kaum so kurz gewesen sein mag, wie im gegenwärtigen Texte.

Erster Redegang. Elifaz. Kap. 4—5.

Der Einleitungsvers der Rede Elifaz' ist in seiner ersten Hälfte mißverstanden worden. Zunächst ist הנסה דבר אליך תלאה deutlich von 5 a כי עתה תבוא אליך ותלא beeinflußt, indem אליך, dem im Parallelismus von 2 b nichts entspricht, nach V. 5 irrtümlich auch in 2 a eingesetzt wurde. Im übrigen entsprechen einander in 2: מי יוכל „wer kann?" und לאה „nicht können", מלין und דבר, weshalb auch הנסה wie עצר ב ein Wort für „zurückhalten" vertreten muß; vgl. 7, 11; 29, 9; Prv 10, 19: Jer 20, 9 etc. Als graphisch leichteste Verbesserung ergibt sich: הן כסת דבר אלאה „Ich kann es (dir) nicht verhehlen und wer könnte seinen Worten wehren?", wobei das durch Mißverständnis entstandene תלאה in אלאה korrigiert wird. Zu כסה דבר vgl. bes. Prv 11,13.—. In V. 3 hat Ehrlichs Konjektur יסדת für יסרת viel für sich. Vgl. Ps. 8, 3. Dann muß auch Hos. 7,15 יסדתי für יסרתי gelesen werden. Größeren Anstoß nehme ich indes wegen der Parallele zu ברכים כרעות, כושל, ידים רפות an רבים, wofür רכים „Die Mutlosen" zu lesen sein wird. S. zu 26,3: 35,9.

V. 5 כי עתה bedeutet nur „denn dann" vgl. Jacob Z A W 18,295 f; hier könnte nur ועתה oder או עתה (16,7) stehen, wenn die beiden rythmisch überschüssigen Wörter nicht anderswoher verstellt sind. — Nach dem überlieferten Texte von 6 b ist Hiobs תקוה

selbst ein Verdienst, das ihm Vertrauen geben sollte und scheint dem arab. t a q w ā, „Gottesfurcht", zu entsprechen. Diese Auffassung wird auch durch die wohl von Hi 4,6 abhängige Psalmstelle Ps. 25,21 gestützt: „Redlichkeit und Rechtlichkeit behüten mich, weil ich auf dich hoffe (dir ergeben bin)". Als tugendhafte Handlung wird das Harren auf Gott bes. in den Psalmen sehr häufig erwähnt, weshalb die Änderung in ותקותך תם דרכיך nicht notwendig erscheint.

נתעו 10 b müßte als Prädikat nicht nur zu ושני כפירים sondern auch zu 10 a שאגת אריה וקול שחל passen, weshalb weder damit noch mit נתצו (das übrigens auch nicht zu V. 11 paßt, s. sogleich) etwas anzufangen ist. Da 10 a prädikatlos ist, wird indes auch 10 b prädikatlose Einführung der wilden Tiere sein, deren Schicksal erst in V. 11 geschildert wird. Ist für כפירים neben אריה und שחל der Sing. כפיר anzusetzen, so ergibt sich für ימנתעו parallel zu שני ein ומלתעות, das weiter zu ומלתעותיו oder ומלתעות ליש ergänzt werden kann, Vgl. 29, 17; Joel 1, 6; Ps 58,7; Prv 30, 14.

Können Löwe und Jungleu Bilder sein für die Bösewichter, von denen in V. 8 f. die Rede war? Das kann trotz aller Kommentare nicht angenommen werden, weil eine solche allegorische Redeweise dem Buche Hiob sonst fremd ist. Wo im Hiobbuch von Tieren die Rede ist, da ist stets an diese selbst zu denken. Man vergleiche z. B. 38,39—41, wo gleichfalls von den hungrig umherirrenden Löwen gesprochen wird. Von einer Vernichtung und Zerschmetterung der Tiere (נתץ) endlich ist in V. 11 keine Rede; sie irren nur umher, um sich Beute zu suchen und werden, so meint nach 38,39 ff unser Dichter, am Ende auch von Gott ihre Nahrung erhalten. Aus alledem folgt aber, daß V. 10—11 ein unserer Stelle fremdes Stück sind (so auch Merx, Siegfried). S. zu 24,5; 38,39 ff.

V. 12 ff bringt die Schilderung einer Traumvision. Innerhalb derselben ist zunächst V. 12 „Und zu mir stahl sich ein Wort und mein Ohr vernahm ein Teilchen davon" nicht an seinem Platze, sondern ist vor V. 17, die Rede des Geistes zu stellen, die er ankündigt; erst nach der Erscheinung des Geistes hört man sein Wort. — V. 13 b „Da Tiefschlaf fällt auf M ä n n e r" ist verdächtig, weil das Sätzchen sich wörtlich so, gleichfalls hinter חזיון לילה in ähnlichem Zusammenhange 33, 15 in den

Elihureden findet (dort mit der hier fehlenden Parallele „im Schlummer auf dem Lager“), weil אנשים „Männer“ öfter bei Elihu, sonst aber nie im Hiobgedicht vorkommt und weil es sich hier nicht wie 33, 15 um verschiedene Gotteserscheinungen an „M ä n n e r“, sondern um des Redners eigenes Erlebnis allein handelt. Die übliche Fassung von V. 13 „In Gedankenwirren von Nachtgesichten, da Tiefschlaf auf den Menschen liegt — Entsetzen traf mich und Beben“ scheitert aber auch daran, daß שעפים (vgl. die Versionen, und Gesenius - Buhl16 s. v. שעף) nicht „Gedankenwirren“ sondern hier und 20, 2 wie שרעפים zumindest Ps 94, 19 „Ängste, Furcht“ bedeutet. 13b ist darum zu streichen, sodaß שעפים „Ängste“ in Parallele tritt mit „Entsetzen“ und „Beben“ in 14 a; zu 14 b s. sogleich.

Zur Schilderung des Schreckens in 13 a 14 a b gehört noch 15 b: תסמר שערת בשרי, das Sträuben der Haare (vgl. Ps 119, 120) nicht aber 15 a, wo schon von der Erscheinung des Geistes die Rede ist. 15 a gehört also nicht zu 15 b sonders zu 16 b: „Und ein G e i s t huscht an m e i n e m A n l i t z e vorbei, eine G e s t a l t v o r m e i n e n A u g e n“, wie der Parallelismus deutlich beweist. Ebenso weist der Parallelismus das Sträuben der H a a r e am L e i b e in 15 b mit dem Schlottern (s. unten) der K n o c h e n in 14 b zusammen, was wieder die Notwendigkeit der Ausscheidung von 13 b bestätigt. Endlich schließt auch 16 a c parallel zusammen: „Er steht und nicht e r k e n n’ ich die G e s t a l t, nur eine leise S t i m m e h ö r e ich“. ורב muß ein Wort für „Schlottern“ vertreten, ich versuche es mit (ב)רף = syr. refāfā etc. vgl. ירפפו 26,11, viell. auch Jer 23,9, wo für רחפו כל עצמתי wohl רפפו einzusetzen ist.

Zu V. 15 und 16 ist aber in 9, 11 הן יעבר עלי ולא אראה ויחלף ולא אבין לו ein wichtiger Nachtrag erhalten, der zwischen 15 a + 16 b und 16 a c einzuschieben ist: „Und ein Geist huscht vor meinem Antlitz vorbei, ein Gebilde vor meinen Augen. Es e i l t v o r b e i — ich seh es nicht, huscht vorüber und nicht merk ichs. Es s t e h t und nicht erkenn ich die Gestalt“. Die ursprüngliche Versfolge des ganzen Stückes V. 12 ff. war somit: 4, 13 a + 14 a. 14 b + 15 b. 15 a + 16 b; 9, 11 : 4, 16 a c. 12.

Die Erscheinung teilt dem Redner in V. 17 ff nun mit, daß vor Gottes Augen selbst die Engel nicht rein erscheinen können, geschweige denn die Menschen. Wie weit reicht nun die in 17 ff.

gezogene Folgerung? Die Parallele 15, 14—16 (25, 4—6) zeigt, daß der Schluß auf die „Unreinheit" des Menschen aus jener der Himmlischen in einem Vers von zwei Stichen erfolgt: „Geschweige denn der Unreine und Schmutzige, der Mensch der Unrecht trinkt wie Wasser". Auch an unserer Stelle beschränkt die Folgerung sich auf die ersten zwei Stichen von V. 19: אף שכני בתי חמר אשר בעפר יסודם. Denn V. 19 c und 20 f. schildern die Vernichtung von Menschen und haben mit der dem Redner gewordenen Traummitteilung, daß Engel und Menschen vor Gott niemals rein erscheinen können, nichts zu tun. Daß auch die Überirdischen wie die Menschen vor Gott nicht makellos dastehen, kann der Redner nur aus der Mitteilung eines Traumgeistes wissen. Für den Untergang von (bösen) Menschen hingegen beruft Elifaz sich mit Recht in V. 8 auf seine menschliche Erfahrung. — Gehört aber nur V. 19 a b zu 17—18 so liegt die Annahme nahe, daß auch in der Folgerung wie in V. 17, in Übereinstimmung mit den Parallelen vom Menschen in der Einzahl gesprochen wurde: אף [כי] שכן בתי חמר, die aber nach 19 c in die Mehrzahl korrigiert ward. Da zu einer Änderung eines allfälligen בית חמר dagegen kein Anlaß vorlag, wird בתי חמר ursprünglich sein. Daraus folgt aber, daß es sich jedenfalls nicht um den Leib als das „Lehmhaus" des Menschen, sondern nur um die auf — nicht aus — Lehm erbauten Häuser des Menschen handeln kann, die „auf Staub gegründet sind." Es wird also der Mensch, der sich täglich und stündlich am irdischen Staube beschmutzt (15, 16), der wie ein Wurm (25, 6) an der Erde klebt, den himmlischen Wesen im reinen Äther entgegengestellt.

In V. 19 c ff schildert Elifaz dagegen den Untergang nicht aller, sondern nur der sündhaften, weil törichten (V. 21; 5,2 f.) Menschen; er kehrt damit zu dem Thema von V. 8—9 zurück, das durch die Traumvision durchbrochen wird. Schon das allein zeigt, daß die Traumvision mitten in der unvollendeten und später wieder fortgesetzten Schilderung des Untergangs der Frevler ebenso an fremder Stelle steht, wie die hungrigen Tiere V. 10—11.

Zu dieser Annahme zwingen aber auch noch andere Gründe: Elifaz hat in V. 2—9 soeben Hiob damit getröstet, daß nur die Bösen untergehen, die Gerechten aber gerettet werden, sowie

daß Hiob als Gerechter sicherlich auf Anerkennung seiner Unschuld und Rettung hoffen dürfe. Wenn er nun in demselben Zusammenhange auf eine überirdische Mitteilung sich beriefe, wonach kein Mensch ja keiner der Himmlischen erwarten dürfe, vor Gott rein befunden zu werden, [so würde er sich selbst ja auf das Schlimmste widersprechen und Hiob den Trost wieder rauben, den er ihm eben gegeben und den er sogleich darauf ihm wieder anbieten zu können glaubt. Seine Ansicht steht im Gegenteil auf dem Satze, daß der Mensch vor Gott als rein und gerecht erkannt und darum auch belohnt werde.

Führt schon dieser schroffe Widerspruch zu dem weiteren Schlusse, daß wir es hier mit einem Stück zu tun haben, das nicht nur dem Zusammenhang dieser Elifazrede, sondren dem Denken der Freunde überhaupt fremd ist und vielmehr dem Vertreter der gegenteiligen Ansicht, Hiob zuzuweisen ist, so ist auch dieses Resultat nicht zu umgehen. Daß kein Mensch (ganz) gerecht sei, ist freilich ein Gedanke, den auch die Freunde, die Verfechter des unbedingten Vergeltungsglaubens allenfalls zugeben könnten, wenngleich er die von ihnen immer wieder betonte Beweiskraft der Tatsache, daß stets alle Bösen zugrunde gehen, alle Gerechten belohnt werden, zu beeinträchtigen geeignet ist; zerstört er ja die Schranke zwischen Gerechten und Ungerechten. die sie so streng gewahrt wissen wollen. Im Wortlaut des Textes steht aber nichts davon, daß der Mensch nicht gerecht sein könne, sondern geradezu daß Gott seinen Knechten nicht glaube, seinen Engeln Unrecht (תהלה; l. m. a. תפלה) zufüge und daß darum der Mensch erst recht vor Gott nicht rein dastehen kann. Ganz wie in Hiobs Rede, Kap. 9, wird also im Gegenteil Gott der Ungerechtigkeit gegen Engel und Menschen geziehen.

Ferner: In grellen Farben wird in V. 13—15 die Angst und das Entsetzen, Sträuben der Haare am Leibe und Schlottern der Glieder geschildert, das die Schreckgestalt des Traumes hervorruft. Dies alles als Einleitung zu einer Mitteilung, aus der Elifaz die tröstliche Folgerung zieht (V. 19 c ff.), daß den Frevlern recht geschieht? Nein, die Traumgestalt bringt Hiob die schreckliche Kunde, daß er nicht hoffen dürfe, Gott je sein Recht zu erweisen; das vermöchten nicht einmal die Himmlischen. Die Angst und das Entsetzen sind ob dieser

furchtbaren Vision gerechtfertigt und gehören — während man ähnliches bei den Freunden vergeblich suchen wird — zu den Klagen Hiobs ob der schrecklichen Träume, mit denen Gott auch nachts ihn verfolgt. Ganz besonders spricht von diesen Schrecken des Traumes Hiob im Zusammenhang mit seiner ungerechten Verurteilung durch Gott in einem in 2. P. an Gott gerichteten Stücke (s. dazu) 7,13f.: „. . . da ich dachte, mein Bett wird mich trösten, mein Lager meine Klage lindern, — da ängstigtest du mich mit Träumen und mit Gesichten schreckst du mich . . .“

Wie dennoch an den Parallelstellen 15, 14—16; 25, 4—6 derselbe Gedankengang wieder in Freundesreden auftauchen kann, s. zu diesen Stellen.

In den folgenden Sätzen 19c—21 scheinen 20 a b und 21 a b zusammenzugehören: zu 19c (l. ידכאם לפני עש) ist die Parallele ausgefallen. Der Sinn von 19c kann so nur wohl sein: „er zermalmt sie schneller als die Motte“; vgl. 8, 12. מבלי משים 20 b ist der Form wie dem Sinne nach schwierig, da שים in der Bibel sonst nur im Qal und nie allein für שים (על) לב statt. Geht man indessen von der Parallele „vom Morgen bis zum Abend“ aus, so darf man es vielleicht mit מבלי מש ים „eh’ der Tag vergeht“ versuchen. In 21 a darf man für יתרם m. a. wohl an יתד den Zeltpflock denken, dessen Ausreißen ein Bild des Todes ist. Mit Berücksichtigung des folgenden בם ist viell. יתד ביתם „der Pflock ihres Hauses“ zu lesen.

5, 1 „Ruf’ nur, ob Dir wer antwortet und an wen von den Heiligen (= Himmlischen) willst Du Dich wenden?“ unterbricht wieder den Gedankengang und ist zwanglos nur in einem Zusammenhang am Platze, wo Hiob nach seiner Macht über Himmel und Erde ausgefragt wird. Es gehört entschieden in die Gottesreden hinter 38, 34 „Kannst Du zur Wolke Deine Stimme heben . . .?“

Dagegen gehören V. 2—4 wieder zum Thema vom Untergang der Bösen. V. 3 ist wieder durchwegs mißverstanden worden. Unmittelbar nach אויל und פתה V. 2 kann in V. 3 פתאם neben אויל nicht „plötzlich“ sondern nur פְּתָאִם „die Toren“ sein, womit alle Vorschläge sich erledigen. Lies in b etwa וָאֶקְּר בנוה פתאם „und ich traf ein im Heim der Dummen“; zu

ואקר vgl. Nu 23,3 f., 15 f.; 2 S 1,6. Ist somit in b schwerlich schon vom Untergang der Bösen die Rede, so ist auch in a משריש gewiß nicht in מִשָּׁרְשׁ zu ändern. An der ähnlichen Stelle Ps 37 35 steht עָרִין.

In V. 4, wo von der Schicksalswende des Frevlers die Rede sein sollte, ist nur das Los seiner Söhne besprochen; „Seine Söhne sind fern von (= ohne) Hilfe, und werden unterdrückt im Tore (= bei Gericht; wegen Prv 22,22 nicht zu streichen) und niemand hilft“. Daß der Frevler selbst vernichtet ist, muß also wohl vorausgegangen sein. Nach den Parallelen ist darum an dieser Stelle der Ausfall einer ausführlichen Schilderung des Falles des Bösen und der Zerstörung seines Hauses anzunehmen, worin die Verlassenheit seiner Kinder nur einen Zug bildet.

In V. 5, den man gleichfalls zur Schilderung des Frevleruntergangs zieht, ist 5 a klar: „Dessen Ernte der Hungrige ißt“; in b liest man wohl mit anderen etwa ושאב צמי (= צמא) מחלבו „Der Durstige schöpft von seiner Milch“ o. ä. und verbindet a mit c. Auf einen ähnlichen Sinn führt aber auch wohl b ואל מצנים יקחהו etwa für ודל מצֹּנָם יקח „und der Arme nimmt (oder יתחמם „wärmt sich?“) von ihren (?) Schafen“ o. ä.

Kann aber dergleichen zur Schilderung des Zusammenbruchs im Hause des Toren gehören? Mir scheint dies unmöglich. Nicht was er aussät, essen Fremde, wie 31,8; Lev 26,16; Jes 65,22; Hos 7,8; 8,7; Mi 6, 15; Ps 109, 8. 11, sondern von seinem Ertrag nimmt der Arme, nicht er selbst hungert, sondern aus seinem Besitz an Brot, Milch und Fleisch labt er Hungernde und Durstende. Damit kann nur das gottgefällige Tun eines frommen Mannes gezeichnet werden; vgl. Jes 58,7, Ez 18,7 und bes. aus Hiobs Reden 31,16 ff „. . . Wenn ich mein Brot allein gegessen und nicht davon die Waise aß . . . Wenn ohne Kleid den Irrenden ich sah und unbedeckt den Elenden, und seine Lenden mich nicht priesen, da er sich wärmt aus meiner Schafe Schur“, sowie des Freundes feindseligen Vorwurf 22,6 f. „. . . dem Nackten raubtest Du die Kleider, dem Matten reichtest Du kein Wasser, dem Hungrigen verwehrtest Du ein Brot“.

Eine solche ausmalende Schilderung der guten Taten eines oder mehrerer Gerechter kann wohl nur dort am Plațe sein, wo es darauf ankommt, ihn oder sie als fromm zu erweisen. Das ist in unserem Buche nur in Hiobs Beteuerung seiner Frömmigkeit und Gerechtigkeit (vgl. bes. die angeführte Stelle 31,16 ff.) der Fall. Gehört V. 5 dorthin, so muß קְצִירִי, מִצַּ[אֹ]נִי und etwa מֵחֶלְבִּי gelesen werden. Für den fehlenden Parallelsaț zu 5 c mag man etwa וְעָרוֹם אֲכַסֶּה בֶגֶד ergänzen.

V. 6—7. Aus V. 6 „Denn aus dem Staube wächst das Unheil nicht, noch aus der Erde sproßt das Unrecht“ ergibt sich die Frage: „woher sonst?“, die nur bei Annahme von Böttchers bezw. Graețs Lesung יוֹלִד „Denn der Mensch zeugt das Unrecht“ in 7a eine Antwort findet. Eine Fortseßung desselben Gedankens müßte 7 b enthalten. Dieser Forderung wird aber weder der hebr. Text noch eine der vorgeschlagenen und sämtlich auch aus anderen Gründen abzuweisenden Deutungen gerecht. Da רֶשֶׁף der Name eines Raubvogels ist, bedeutet 7 b sicher „und die Reschefvögel fliegen hoch“, ein Saț, der hier nicht am Plațe sein kann, s. aber zu 38,36 und 39,26 f. Hier ist statt dessen ein ausgefallenes Säțchen, etwa „und der Mann bringt das Unrecht hervor“, zu ergänzen. Vgl. zu 11,11.

Wogegen wendet sich nun die negative Behauptung, daß nicht aus der Erde das Unrecht wachse? Kann der Sinn „ganz gleich dem von 4,8“ (Budde) sein: „Denn Unglück [aber עָמָל = Unrecht] kommt nicht ohne Ursache?“ Das ist doch wohl nicht der Fall. V. 6 wendet sich vielmehr dagegen, daß in Gottes Schöpfung der Keim des Unrechts liege. Nein, der Mensch schafft es und es mag in der Tat in V. 6 für יֵצֵא und יִצְמַח vielleicht besser יֹצִיא und יַצְמִחַ zu lesen sein: Denn nicht läßt er (Gott) aus dem Staube Unheil sprießen, noch aus dem Boden Unheil wachsen; der Mensch ist es, der Unrecht zeugt, der Mann, der das Unheil schafft.

5, 6 ff. nimmt also Gott gegen den Vorwurf der Ungerechtigkeit in Schutz: Unrecht tun nur schlechte Menschen, nicht Gott. Das ist ein Gedanke, der in eine Freundesrede paßt, allenfalls auch in diese erste Rede, obgleich nach dem gegenwärtigen Texte Hiob in Kap. 3 Gottes Gerechtigkeit noch nicht in Frage gezogen hat. Jedenfalls aber fehlt im

heutigen Texte von Kap. 4–5 die Behauptung „Gott tut nicht Unrecht (vgl. 8, 3)“ an die 5, 6 ff. anknüpfen müßte. Auch aus diesem Grunde wird wohl wenn ein Zusammenhang besteht, zwischen V. 4 und 6 eine durch V. 5 falsch ausgefüllte, größere Lücke anzunehmen sein, worin nebst der Schilderung des Zusammenbruchs des Frevlers etwa auch die Behauptung aufgestellt wurde: Gott tut kein Unrecht.

V. 8. „Ich aber will an Gott mich wenden, an Gott will richten ich mein Wort!“ hat mit dem Vorhergehenden sicherlich keinerlei Zusammenhang. Wie der ganz ähnliche Satz 13, 3 „Ich aber will zu Schaddai sprechen, mit Gott zu rechten ist mein Wunsch!“ kann es nur in Hiobs Mund passen. Die üblichen Übersetzungen deuten den Text gewaltsam um. — אלהים (im Gedichte nur 5, 8; 28, 23; 34, 9; 38, 7), ist auffällig und viel leicht durch שדי zu ersetzen.

V. 9—16 nennen Handlungen Gottes. Aber wenn so auch eine äußere Verwandtschaft den Abschnitt 9–16 zusammenschließt, kann er doch so nicht einheitlich sein. V. 9 kündigt Wundertaten Gottes an; in der Tat setzt V. 10 mit Wundertaten aus der Natur (dem Regen) ein. Dazu bildet V. 11—16, Rettung der Bedrückten und Verwirrung der Klugen, keineswegs eine direkte Fortsetzung. Aber auch 11—16 sind noch keine Einheit: V. 11, die Erhöhung der Niedrigen, gehört deutlich mit V. 15 und 16, der Rettung der Armen zusammen. Dazwischen kann von der Betörung der Klugen keine Rede sein. Aber letzteres Thema kann auch vor oder hinter V. 11. 15. 16 in derselben Rede nicht behandelt gewesen sein. Denn V. 12—14 sprechen nicht etwa im Gegensatz zu 11. 15. 16 von reichen Bösewichtern, sondern ganz wie Hiob Kap. 12, 16–25 von Klugen und Weisen, die Gott zu Toren macht. Während die Erhöhung der leidenden Gerechten, 11. 15. 16, ebenso wie die Strafe der Ungerechten in 4, 8—9 etc. gut zu unserer Rede passen, gehört V. 12–14 wohl in den Zusammenhang von 12, 13—25.

Nun wird unten gezeigt werden, daß dieses Stück (12, 13—25) ein Teil derselben Hiobrede ist wie 9, 2—13. Ferner stehen in unserem Kapitel auch V. 9—10 gewiß in Zu-

sammenhang mit derselben Rede. Denn 5, 9 ist mit 9, 10 identisch und weist auch V. 10 dorthin. S. zu 12, 15.

Im einzelnen l. für קדרים 11 b : קֻדרים „die Gebeugten richten sich auf [durch seine] Hilfe“ vgl. m. Entstehung des sem. Sprachtypus I. 210.

Für יפגשו 14 a l. wohl ימששו (Beer K.). Da 12—14 auszuschalten ist, erweist sich auch der Vorschlag מחרבם יתום (Budde, Steuernagel) „(und er rettet) von ihrem (wessen?) Schwerte die Waise“ für מחרב מפיהם V. 15 als unrichtig. מפיהם deckt wohl ein Partizip im Plural. Darf man nach 11, 20; 31, 39 etwa מְפֻחִים „Verschmachtende, Sterbende“ vermuten? Vgl. noch zu Kap. 12 Ende.

V. 17—26 — Das Leid des Gerechten ist vorübergehend; Gott wird auch Hiob wieder heilen und aus jeder Not befreien — schließt wieder an die Gedankenreihe in 4, 2—9. 19 c—21; 5, 6—7. 11. 15. 16 korrekt an. Im einzelnen scheint zwischen V. 18 u. 19 ein Übergang zu fehlen, der von dem allgemeinen Spruch auf Hiobs Schicksal überleitet.

Statt der nach V. 19 zu erwartenden sieben Nöte nennt V. 20—23 scheinbar nur sechs, da שד, כפן und חית הארץ in V. 22 schon in רעב V. 20; שוד V. 21 חית השדה V. 23 enthalten sind. Da es indes sieben sein müssen, ist V. 22 nicht zu streichen, sondern zu emendieren. Da שוד V. 21 durch Jes 13, 6; Joel 1, 15 gestützt und כפן wegen רעב V. 20 unmöglich ist, schlage ich für לשד ולכפן : לשחל וכְפִר (vgl. 4, 10) eventuell לשחל ופתן (vgl. Ps. 91, 13) vor, wodurch 22 a b parallel und sachlich identisch werden. Zu שחל neben פתן s. zu 12, 8. Ps 91, 12 hält auch die Steine (des Anstoßes) gegen jede Emendation. Eine andere Parallele, Hos 2, 20 lehrt uns, daß neben den Tieren des Feldes die (Raub)Vögel des Himmels, etwa אַיַת שמים fehlen, die ich in 23 b einsetze, wo חית השדה schon wegen שדה in a nicht ursprünglich sein kann. Für בשוט V. 21 ist mit Saadja, Budde, Ehrlich בשׁוֹט zu vokalisieren. לשון kann doch wohl nur „Verleumdung“ sein, entsprechend הוות (l. m. a. דֶּבֶר) דבר Ps 91, 3; vgl. לשון הוות Prv 17, 4; an die Flamme, לשון אש ist kaum zu denken, da die Aufzählung typisch ist und in der Tat auf das speziell Hiob zugestoßene Unglück keinerlei Rücksicht nimmt. — In V. 24

wird man ולא תחטא doch mit anderen als „und du vermißt nichts“ fassen müssen. Zu כלח „Alter“ habe ich in m. Sprachtypus I 197 arab. qilchamm „alt“ (urspr. „gelbzähnig?“) verglichen.

V. 27, ein deutlicher Abschluß einer Rede, ist vielleicht dennoch am Ende der ersten Rede nicht am Platze. Zum ersten Male wird hier in der Mehrzahl, im Namen aller Freunde gesprochen; ganz schroff wird Hiob das sichere Wissen der Freunde als endgiltiges Urteil entgegengehalten, während Elifaz' Worte Hiob zunächst trösten wollen.

In 5, 27 b lies nach LXX, Syr. m. a. שְׁמַעְנֻהָ für שְׁמָעֶנָּה des Textes. Auch scheint hinter 5, 26 wohl noch ein abschließender Vers, wenn nicht mehr, zu fehlen.

Zusammenfassend muß gesagt werden, daß Kap. 4—5 keine einheitlich geschlossene Rede ist. Nur bis 4, 9 inkl. reicht eine geschlossene Gedankenkette, die wir im unmittelbaren Anschluß an Hiobs Klage als den Beginn der ersten Freundesrede des Elifaz betrachten können. Von hier ab besitzen wir nur einzelne verschiedenartige Stücke, deren Zugehörigkeit nur auf Grund sorgfältiger Prüfung des Inhaltes bestimmt werden kann. Darunter sind die Stücke, 4, 19 c—21; 5, 2—4. 6—7. 11. 15—26, die gleichfalls zu der ersten Freundesrede gehören können. Doch ist die Zugehörigkeit jedes einzelnen Stückes zu einer anderen Freundesrede keineswegs ausgeschlossen. Auch bilden sie zusammen keine vollständige Einheit. Mehrfach sind sicher größere oder kleinere Lücken nachweisbar.

Daneben stehen folgende, der ersten Freundesrede sicher oder höchst wahrscheinlich fremde Stücke:

1. Aus Tierschilderungen wie in den Gottesreden: a) 4, 10—11 (Löwe); b) 5, 7 b (Raubvögel).

2. Der Mensch kann vor Gott nicht gerecht erscheinen (Hiob): 4, 12—19 b.

3. „Gehorchen dir die Himmlischen?“ (Aus den Gottesreden): 5, 1.

4. Das Tun des Gerechten (Hiob): 5, 5.

5. „Ich will zu Gott reden“ (Hiob): 5, 8.

6. Gottes Großtaten in der Natur: 5, 9—10. (S. aber zu 12, 14.)

7. Gott betört die Klugen (Hiob): 5, 12—14 und vielleicht:

8. Ein Schlußvers: „So ist's einmal, merk' es Dir!": 5, 27.

Hiobs zweite Rede. Kap. 6—7.

Mit 6, 2 לו שקל ישקל כעשי והותי במאזנים ישאו יחד kann die Rede nicht begonnen haben; 4, 2; 8, 2; 11, 2; 15, 2; 16, 2; 18, 2; 19, 2; 20, 2; 21, 2; 26, 2; 38, 2; 40, 2, 7; 42, 2, mithin in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle (anders nur 9,2; 22, 2; 23, 2; 25, 2; s. dazu) steht am Beginn der Rede zumindest ein Einleitungsvers, der das Ergreifen des Wortes rechtfertigt, woraus zu schließen ist, daß dies ursprünglich für alle Reden zutraf. Ein solcher Einleitungsvers innerhalb von Kap. 6—7 ist allein 7, 11 „Auch ich kann meinem Mund nicht wehren . ." s. dazu.

In 6,2—3 ist festzustellen, daß nicht „Hiobs Leid und sein Zorn gegeneinander abgewogen werden sollen, in der einen Wagschale ist ja doch das Gegengewicht (des Sandes) gedacht, das sich als geringer erweist. Die Notwendigkeit des Parallelismus verlangt vielmehr, daß einerseits לו שקל ישקל „möchte gewogen werden" und במאזנים ישאו, „möchte man auf die Wage legen", anderseits כעשי „meine Kränkung" und הותי „das mir angetane Unrecht" ganz entsprechend aufgefaßt werden, wonach freilich das Schlußwort von V. 2: יחד nicht mehr diesem Doppelstich angehören kann; s. dazu sogleich. Zu כעש „Kränkung" vgl. bes. 1 S 1, 15 f. יין ושכר לא שתיתי . . . כי מרב שיחי וכעסי דברתי עד הנה. Auch Hiobs Reden aus tiefgekränktem, verbittertem Herzen klingen wie die Worte eines Betrunkenen. Auch er hat zwar nicht Wein oder Rauschtrank, wohl aber vom Giftbecher Gottes (s. sogleich zu V. 4) getrunken und „darum reden seine Worte irre" (3 b). Denn in der Tat bildet 3 b keine rechte Parallele zu 3 a כי עתה מחול ימים יכבד, wozu die Fortsetzung, etwa מברזל ועפרת יחד „als Eisen und Blei zusammen" o. ä. ausgefallen ist. יחד, das in 2 b rythmisch und sachlich überflüssig ist, da ein Zusammenlegen von Kränkung und Unrecht „zusammen" nur abschwächend wirken

könnte, ist sicherlich ein Rest dieser Halbzeile; vgl. Ps. 62, 10 במאזנים לעלות המה מהבל יחד und Prv 27,3 כבד אבן ונטל החול וכעס אויל כבד משניהם.

In V. 4 gehören deutlich a und c als Parallelen zusammen: „Denn Schaddais Pfeile sind bei mir, Gottes Schrecken setzen mich in Furcht (s. sogleich).“ Damit scheidet b אשר חמתם שתה רוחי aus, und ein Vergleich von מחמת שדי ישתה 21,20 zeigt, daß auch hier nicht von Giftpfeilen — die die Bibel nicht kennt —, sondern von dem Zornesbecher Gottes (vgl. Jes 51,17. 22 u. ö.) die Rede war, das ursprüngliche חמתו aber wegen der falschen Beziehung auf die vorhergehenden Pfeile in חמתם abgeändert wurde. Den Nachsatz zu 4 b aber bildet 3 b: Von Gottes Zorn(esbecher) trinkt mein Geist, darum reden meine Worte irre.“ Denn an der einzigen Stelle, wo לעה „irre reden“ in der Bibel vorkommt, Ob 16, ist dies eine Folge des Trunkes: ושתו ולעו „sie trinken und reden irre“.

Schwierig bleibt in 4 b noch אשר, das überflüssig scheint und geradezu stört, wenn dem Relativsatze „dessen Zorn ...“ im Hauptsatze „darum reden meine Worte irre“ kein Beziehungswort entspricht. Ich möchte darum in Anbetracht des stark aramaisierenden Sprachcharakters der Hiobdichtung die Lesung אשד (vgl. zu אשד im Bibl.-Hebr. Ges.-Buhl$_{16}$ s. v.) „den Erguß“ (des Zornes) vorziehen. Vgl. das häufige שפך חמה und אשד als häufige Übersetzung von שפך im Onkelostargum. Zur Satzform von 4 b + 3 b vgl. 17,5.

Während in 2—3, 4 b Hiobs Leid nur als Entschuldigung für seine Reden angeführt wird, ist 4 a c deutlich ein Stück aus einer breiteren Schilderung von Gottes Kampf gegen Hiob. Vgl. 16, 12—13 (Pfeile Gottes); 19, 12; 30, 14—15 (Gottes Schrecken). Auch im Kampf Gottes gegen den Frevler bei den Freunden erscheinen Pfeile und Schrecken nebeneinander; s. zu 20, 23 ff. Vgl. auch Ps 91, 5 „Du brauchst nichts zu fürchten vor dem Schrecken der Nacht, noch vor dem Pfeil, der am Tage fliegt.“ — יערכוני ist der Konstruktion nach und sachlich schwierig; unter Ablehnung anderer Vorschläge, vermute ich das zu בעותי hier wohl allein passende יערצוני, „erschrecken mich, setzen mich in Furcht“.

In V. 5 und 6 werden zwei Fragen gestellt: 1. „Schreit der Wildesel bei frischem Grün oder brüllt der Ochs bei seinem

Mischfutter?“ 2. Ißt man Fades ohne Salz, oder ist Geschmack in . . . ? Das sind zwei so verschiedenartige Fragen, daß eine gemeinsame Schlußfolgerung daraus undenkbar ist. Darum können beide ursprünglich nicht so aufeinander gefolgt haben. V. 5 und 6 sind wohl nur wegen ihrer formalen Ähnlichkeit zusammengestellt worden,

Die erste der beiden Fragen will wohl besagen: „wie das Tier klagt auch der Mensch nicht ohne Grund“, kann also zum Thema von V. 2—3. 4b gehören, ohne daß damit ein vollständiger Zusammenhang erzielt wäre, fehlt ja, da 4ac ausscheidet, die Nennung Gottes, auf den חמתו sich bezieht.

Die zweite Frage ist sachlich und sprachlich schwierig. Zwar 6a „Ißt man Fades ohne Salz?“ ist an sich klar und erfordert zweifellos eine negative Antwort. Worauf aber zielt diese Frage? Ist 6b, wie allgemein angenommen wird, nur eine gleichbedeutende Parallele zu a, so könnte man die Anwendung der Frage nur in V. 7 suchen. Dieser Vers ist aber selbst textlich unklar und darum mehrdeutig. Er kann bes. nach LXX auf Hiobs Lebensüberdruß gedeutet werden, oder aber (vgl. unten) auf seinen Widerwillen gegen jede Nahrung. Beides ließe sich zur Not an die Frage knüpfen „Ißt man Fades ohne Salz?“. Aber bei der ersten Deutung von V. 7 wäre unverständlich, wie Hiobs Leben fade und salzlos genannt werden kann. Schlecht und bitter mag es sein, inhaltslos, fade ist es sicherlich nicht. Bei der zweiten Auffassung käme gar der absurde Gedanke heraus, daß Hiob seine Speise nicht wie 3, 24 vor Gram und Kummer von sich stößt, sondern — weil die Speise an sich geschmacklos bereitet ist. Gegen jede mögliche Fassung von V. 7 als Anwendung von V. 6 aber ist einzuwenden, daß V. 7 nicht die Form einer Folgerung hat, die mit einem „so“ oder „aber“ eingeleitet sein müßte.

Es braucht aber wohl nur ausgesprochen zu werden, daß als „fade und salzlos“ im Hiobgedicht nur Worte bezeichnet werden können. Der Schlüssel zu dem Bilde von der faden Kost ist 12, 11 „muß ja das Ohr die Worte prüfen, wie der Gaumen die Speise die er schmeckt“. 6, 6a besagt also: „Wirst du (bzw. „werdet ihr“) etwas essen, eh' der Gaumen es auf den Geschmack geprüft? Warum aber — dies muß die

Folgerung sein — fehlt die Kritik bei den Worten, die man hört?“.

Danach ist nun 6b zu deuten. אם יש טעם בריר חלמות kann noch im Bilde von 6a bleiben: „oder ist Wohlgeschmack in . . . . .“, es kann aber auch, da טעם auch „Sinn, Verstand“ (Hi 12, 20) bedeutet, schon die Anwendung bringen. Die Entscheidung darüber liegt in בריר חַלָּמוּת das n. den Alten als Eierschleim oder Name einer Pflanze gedeutet wird. Aber ungezwungen wird man in חלמות doch nichts anderes finden können als was das Wort sonst überall bedeutet: חֲלֹמוֹת „die Träume“. ἐν ῥήμασιν κενοῖς der LXX, das nach Rosenmüller, Schleußner (ang. bei Beer) auf בדברי חלמות zurückgeht, kann somit das Richtige gelesen haben. Graphisch näher als בדברי läge Singular בִּדְבַר. Zu „Ißt man Fades ohne Salz oder liegt Verstand im Wort des Traumes?“ ist sicherlich 12, 11 die Fortsetzung: „Muß ja das Ohr die Worte prüfen, grad wie der Gaumen die Speise schmeckt!“ 6, 6 gehört somit nicht in den Zusammenhang der verschiedenartigen Stücke in Kap. 6, 2—5 und hat auch mit 6, 7—7, 21 nichts zu tun. Es macht vielmehr dem Gegner darüber Vorwürfe, daß er Äußerungen anderer kritiklos hinnimmt, sein Ohr sie beim Hören nicht so prüft, wie etwa sein Gaumen die ihm vorgesetzte Speise. Die Verse bilden somit die Antwort auf eine der wenigen Stellen, wo Hiob oder die Freunde Äußerungen anderer zum Beweise anführen. Und da die Äußerung in 6, 5b als Wort aus dem Traume bezeichnet wird, kann daran kein Zweifel sein, daß es sich um die — von Hiob angeführte (s. oben dazu) — Traummitteilung 4, 12 ff. handelt, wonach der Mensch bei Gott sein Recht nicht finden könne, die hier zurückgewiesen wird, und daß 6, 5 + 12, 11 überleitet zur Ausführung eines Freundes, daß Gott Lohn und Strafe gerecht an die Menschen verteile. S. zu Kap. 12.

V. 7 מאנה לנגוע נפשי המה כדוי לחמי ist somit unabhängig von V. 6 zu beurteilen. Schon Wright, Budde erkennen nach 33, 20 in המה eine Form von זהם. Auf Grund der wichtigen Parallele Jes 30, 22 „Du wirst es verschmähen (l. תזהם !) wie etwas Krankhaftes, Ekelhaftes“ (דוה) ist zu lesen: |אז|המה כדוי לחמי „ich verschmähe wie Ekelhaftes mein Brot“. Der Vers

gehört vielleicht in eine Schilderung des Krankheitsbildes wie 3, 24. Vom Verabscheuen einer Speise ist aber auch in einer Schilderung des Zusammenbruchs des Bösen in Kap. 20 die Rede. In solchem Zusammenhange müßte 3. P. (לחמו etc.) angenommen werden. S. auch zu V. 10 b.

V. 8—9 sprechen von Hiobs Wunsch zu sterben, dies aber in einer Form, die zur Annahme nötigt, daß vorher schon dieser Wunsch ausgesprochen war: „O, wollte doch mein Wunsch sich mir erfüllen, und meiner Bitte Gott Gewährung leihn! O, wollte Gott und würde mich zerschmettern, mich zu vernichten höb er seine Hand!“ Da dieser Wunsch in unserem Texte vorher nicht genannt ist, kann von einem direkten Anschluß von 8 f. an V. 7 oder V. 5 wieder kaum die Rede sein. S. aber zu V. 11—12. Zur Erklärung von 9 b יתר ידו ויבצעני ist Ps 39, 11 מתגרת ידך אני כליתי heranzuziehen, wo unser Vers benützt, aber das poetische בצע prosaischer durch כלה ersetzt ist. Danach ist יתר kaum von נתר abzuleiten; entweder ist יתר nach תגרת oder umgekehrt zu korrigieren. Vgl. auch ass. tigri ili „der von Gott geschlagene(?)“ „Zwerg“ und dazu WZKM 30, 420.

V. 10 a „Das wäre (ist) noch mein Trost“ kann sich nicht auf den Tod V. 8—9 rückbeziehen. Die Aussicht auf den Tod könnte allenfalls ein Trost sein, nicht dieser selber. 10 a bezieht sich vielmehr auf das folgende[1]). Dann aber gewiß nicht auf 10 b, sondern auf 10 c כי לא כחדתי אמרי קדוש, worin, auch wenn der Text nicht ganz zuverlässig sein sollte, Hiob sich jedenfalls auf die Wahrhaftigkeit seiner Worte beruft. Im einzelnen kann 10 c nur bedeuten: „daß ich des Heiligen Worte nicht verhehlte“ (nur das, nicht „leugnen“ ist כחד); der „Heilige“ ist nach 5, 1; 15, 15 nicht Gott selbst, sondern ein Gott untergeordneter göttlicher Geist; es muß der Traumgeist von 4, 12 ff. sein, dessen Zeugnis gegen Gott Hiob dort unverhohlen aussprach. Zu 10 b s. sogleich.

V. 11—12 schildern Hiobs Ungeduld, die ihn zu irgendeinem verzweifelten Entschlusse treibt: „Was ist denn sonst mein Streben, daß ich hoffte, und was mein Ziel, d'rauf ich

[1]) Ebenso aus anderen Gründen und bei anderer Auffassung auch Budde.

noch harren soll? Ist meine Kraft denn steinern, und ist mein Leib aus Erz?“.

Es fragt sich nun, ob diese Gedanken — die Todessehnsucht (V. 8—9), der Trost, den Hiob in seiner Wahrhaftigkeit findet (V. 10), die Ungeduld, die Hiob Verzweifeltes wagen läßt (V. 11 — 12) — von einander zu scheiden sind oder ob sie mit einander so enge zusammenhängen können, daß V. 8—12 nebeneinander stehen durften. Kap. 13, 13—16 (s. dazu) zeigt uns nun in der Tat diese Gedanken in notwendiger Verknüpfung in folgender Entwicklung: Ich will zu Gott reden, und mag über mich kommen was da will. Wird er mich töten, nun drauf hoff ich ja. Doch muß mir das zur Hilfe gereichen, daß ich nicht als Heuchler vor ihm erscheine . . .“ Hier ist der bedingte Wunsch zu sterben, der vor 6, 8—9 fehlt, hier die Erklärung dafür, warum die Wahrhaftigkeit von Hiobs Anklage (13, 15 b) ihm Trost (6, 10) und Hilfe (13, 16) sein muß, wenn Gott seine Reden übelnimmt. Hier der Entschluß, nicht länger zuzuwarten, der die Fragen 6, 11—12 erklärlich macht, wie umgekehrt 6, 8—12 zu 13, 13 ff. die Ergänzung bildet. 6, 8 — 12 ist darum entschieden mit 13, 13 ff. (s. dazu) zu verbinden.

In denselben Zusammenhang gehört zweifellos der an seiner Stelle anschlußlose Vers 16, 6 „Rede ich, schwindet nicht mein Schmerz, und unterlaß' ichs, was geht da von mir?“, der erst im Anschluß an 6, 11—12 in dieser Auffassung — „Warum sollt' ich geduldig bleiben und nicht reden“ — verständlich wird.

Ist somit auch V. 8—12 in Verbindung mit Stücken von Kap. 13 eine Begründung dafür, warum Hiob nicht schweigen kann, so ist doch der Unterschied zwischen diesem Stück und den gleichfalls Hiobs Worte entschuldigenden Versen 2—3. 4 b. 5 zu beachten. V. 8—12 erklärt, warum Hiob zu Gott reden will, V. 2 ff. warum seine Klage so schmerzvoll wirr erscheint.

Aus V. 10—12 auszuscheiden ist gewiß 10 b ואסלדה בחילה לא יחמול. Hier wird ואסלדה als „ich hüpfe (vor Freuden)“ verstanden. Im Neuhebr. wo das Wort sonst allein vorkommt, bedeutet das Wort in von der Bibelstelle unabhängigem Gebrauche nur „zurückzucken“ (die Hand, vor heißem Wasser), „sich zurückziehen, einziehn“ (vom aus dem Gefäß herabhängenden Faden einer zähen Flüssigkeit; b. Nazir 50 b), „ein-

schrumpfen" (Eierweiß vor dem Feuer; b. Gittin 57 a) „nach oben zurückgedreht sein" (die Nase; b. Bechorot 43 b), übertragen „vor etwas zurückschaudern" die Seele vor dem Geruch des Schwefels, Pesiqta Beschalach 103 a; Gen rabba sect. 51, 50); im Pi'el „abscheuliches tun, Blutschande treiben" (j. Gittin VIII 49 c; b. Jebamot 76 a etc. korrupt: סלל). Danach kann das Wort auch hier nur als Ausdruck des Widerwillens gemeint sein. Derselbe Sinn liegt nun wohl auch in בחילה das aus einer Form von בחל „verabscheuen" entstanden sein wird; s. zu 20, 18. Danach wäre etwa [ ] ואסלד אבחל ולא יחמד [ ] „. . . . und schaudere, ekle mich und nicht begehrt [mein Herz]" mit einem anderen Stück am besten vom Widerwillen gegen eine Speise zu verbinden. 10 b hängt danach wohl mit V. 7 zusammen. S. dazu. Zur Frage, warum V. 8—12 an V. 6 und 7 angeschlossen wurde, s. sogleich.

Oben sind nur V. 8—12 zusammen betrachtet worden. Das kann nicht richtig sein, wenn eine der üblichen Umdeutungen von V. 13 angenommen wird: „Auch wenn's keine Hilfe bei mir gibt und das Glück von mir verscheucht wird" (Budde), „Ja, ich bin aller Hilfe bar, nirgends find ich guten Rat" (Hontheim). „Bin ich denn wirklich hilflos und der Existenz gewaltsam beraubt?" (Frd. Delitzsch) etc. Indes der Text kann, da auch תושיה nur „Klugheit, Weisheit" nicht „Existenz" oder „Glück" bedeutet und auch nicht in תשועה abgeändert werden darf, das im Hiobbuch nicht vorkommt, nichts anderes bedeuten als: „Ist etwa nicht meine Hilfe bei mir selbst, oder fehlt es mir an Verstand?" Vgl. אין ישועתה לו באלהים „es ist für ihn keine Hilfe bei Gott" Ps 3, 3; ואין בם מועיל „es ist an ihnen kein Nutzen" Jer 16, 19; und bes. ואם אין בי כח להציל „oder ist bei mir keine Kraft zu retten" Jes 50, 2 etc.

Sagt hier Hiob klipp und klar, daß er seinen Rat und seine Hilfe bei sich selbst finde, so steht eine solche Behauptung in schroffstem Widerspruche zu der Verzweiflung, die in V. 11—12 sagt „Ist meine Kraft denn steinern und ist mein Leib aus Erz? Was ist meine Kraft, daß ich hoffte, mein Ziel, daß ich mich gedulde?". Hier weiß sich Hiob weder Rat noch Hilfe, und darum kann keine Rede davon sein, daß V. 13 die Fortsetzung zu V. 12 bilden könnte. V. 13 ist wieder — ganz wie V. 6 nach V. 5 — nur darum hinter V. 11 f. gestellt worden, weil er die

gleiche Form der Doppelfrage aufweist wie V. 11 und aus demselben Grunde dürfte auch V. 8—12 hinter V. 5 und 6 gestellt worden sein.

Aber eine solche Behauptung, daß er bei sich selbst Hilfe und Rat genug besitze, von ihm selbst ausgesagt, klingt seltsam genug im Munde Hiobs, der es doch mit einem Gegner zu tun hat, der nach Hiobs eigenen furchtdurchbebten Worten dem Menschen an Kraft und Weisheit weit überlegen ist. Ich zweifle indes auch nicht, daß עזרתי, בי, ממני durch den „Zusammenhang“ mit V. 12 veranlaßte Schreibfehler sind für עזרתו, בו (vgl. LXX), ממנו und daß der Satz von G o t t ausgesagt wird, für den nach Hiobs Vorwurf 13, 7 (s. dazu) die Freunde streiten, für den sie (13, 8) Partei ergreifen, obgleich er an Kraft und Klugheit Hiob doch weit überlegen ist. Hieher gehört 6, 13 „Ist seine Hilfe denn nicht bei ihm selbst, oder fehlt es ihm an Klugheit?“, ihm, von dem Hiob 12, 13 sagt: „Bei ihm ist W e i s h e i t u n d K r a f t, sein sind Rat und Einsicht . .“ Vgl. Ri 6, 31 „Wollt i h r für den Baal streiten? . . . Ist er ein Gott, so streite er für sich!“

Gehört so V. 13 zu Kap. 13, 8, so hängt er denn doch, wenn auch nicht unmittelbar mit V. 8—12 zusammen, die (s. oben) zu demselben, einheitlichen Stück in Kap. 13 (V. 13—16) gehören, — eine weitere Stütze für die dargelegte Auffassung.

Auf V. 13 folgt der sehr dunkle Satz 14a, wörtlich „dem Schmelzenden von seinem Freunde Gnade“. Das ist ganz unmöglich. Dem darin gesuchten Gedanken „Ihr Freunde h ä t t e t m i r in meiner Verzweiflung Liebe erweisen s o l l e n“ hätte der Dichter gewiß entsprechenderen Ausdruck zu geben vermocht; vgl. 19, 21 c. Nicht viel klarer erscheint 14 b „und die Furcht Schaddais verläßt er“.

Zunächst kann aus einem äußerlichen Umstande festgestellt werden, daß V. 14 nicht ursprünglich auf V. 13 gefolgt sein kann. Denn der Gottesname Schaddai (14 b) wird nie allein sondern stets nur in Parallele zu El(oah) gebraucht, sei es, daß dieses in der Parallele desselben Doppelstichs (so 5, 17; 8, 3. 5; 11, 7; 15, 25; 22, 17; 23, 16; 27, 2. 11. 13; 31, 2; 33, 4; 34, 12; 35, 13) oder des vorigen Verses (21, 15; 22, 3; 29, 5; 37, 23) vorhergeht, sei es, daß es in demselben Satze nachfolgt (6, 4; 13, 3; 27, 10; 40, 2). — 22, 23. 25. 26; 24, 1; 31, 35; 32, 8

ist der Text nicht in Ordnung. S. zu diesen Stellen[1]). Ist ja Schaddai wohl erst durch Teilung von El-Schaddai im Parallelismus selbständig geworden; darum muß auch hier, wo ein El(oah) in 14a keinesfalls gestanden haben kann, angenommen werden, daß V. 14 ursprünglich auf einen Vers folgte, der diesen Gottesnamen enthielt. Zur Bedeutung des Namens s. zu 37. 9.

Da nun ein „Verlassen der Gottesfurcht“ ganz unwahrscheinlich ist. יראת שדי neben dem Verbum aber wohl das fehlende Subjekt des Satzes enthält, wird es sich wohl um die Behauptung Hiobs handeln, daß der Gottesfürchtige (ירא שדי) verlassen wird (יֵעָזֵב). Zu diesem Verbum bildet wohl יחסר „leidet Mangel“ (für ו + חסד) und zum Gottesfürchtigen nach 1, 1. 8; 2, 3; 28, 28; Prv 3, 7[2]) סר מרע (für ם מרע) „dem Bösen feind“ die Parallele; das vorhergehende למ ist entschieden = למה „warum?“ in der ursprünglichen Orthographie des Hiobbuches. Ebenso ist ה in מרעהו orthographische „Verbesserung“ des ursprünglich gelesenen מרעו. Zum ganzen Satze „Warum leidet der Makellose Mangel, wird der Gottesfürchtige verlassen?“ vgl. bes. Ps 37, 25. Ein solcher Vers gehört zu den von Hiob an anderen Stellen gegen Gott geäußerten Fragen nach dem Grunde der verkehrten Weltordnung, nach der der Gerechte zum Gespött wird (12, 4), die Bösen ungestört im Glücke leben (12, 5 f.; 21, 7; 24, 1). S. dazu.

Mit V. 15 beginnt ein längeres Stück, das die Treulosigkeit von Hiobs Freunden behandelt, von denen Hiob zunächst in V. 15—20 in dritter Person spricht. Dieser Umstand bedarf, da Hiob ja zu diesen Freunden selbst spricht, der Erklärung. Es muß vorher — daß V. 15 kein Beginn einer Rede sein kann, ist an sich klar — ein Stück gestanden haben, aus

[1]) In anderen biblischen Schriften steht El Schaddai Gen 17, 1; 28, 3; 35, 11; 43. 14; 48, 3; Ex 6, 3; Ez 10, 5; Schaddai nach El in der Parallele Gen 49, 25; Nu 24. 4. 16; El ist in der Parallele ersetzt durch Jahwe: Jes 13. 6; Joel 1, 15; Ruth 1, 21; durch 'Eljon Ps 91, 1. Schaddai allein steht Ez 1. 24 (vgl. aber 10. 5); Ps 68, 15 (kein Gottesname, s. zu 37. 9); Ruth 1, 20 (vgl. aber V. 21).

[2]) Auch in Prv 13. 19 תאוה נהיה תערב לנפש ותועבת כסילים סור מרע ist gewiß יראת יהוה zu lesen: „Gott fürchten schmeckt der Seele süß, den Toren aber grauts, das Böse zu meiden!“

dessen Zusammenhang heraus Hiob in 3. P. auf die Freunde zu sprechen kam. S. zu Kap. 19.

In V. 16 ist הקדרים „die schwarz sind vor Eis“ unmöglich. Bei „Eis“ denkt man an sich zuerst an die Kühle des Wassers und darum an eine Lesung הַקָּרִים „die kühler sind als Eis“. Aber „kühler als Eis“ ist als Übertreibung unwahrscheinlich und auch die Parallele führt auf ein anderes, anschaulicheres Bild: 16 b עָלֵימוֹ יִתְעַלֶּם שָׁלֶג kann, auch wenn man für עָלֵימוֹ : אֵלֵימוֹ liest, nicht bedeuten „In sie versteckt sich der Schnee“ (Budde), denn עָלַם bedeutet im Hitp. „sich fernhalten, abwenden“ im Ni. „entrückt, unsichtbar sein“, im Hi. „den Augen entziehen, wegwenden (d. Ohr, d. Augen), unsichtbar machen von“ (stets mit מִן konstruiert) nicht „in etwas (sich) verstecken“ (= חבא). Auch versteckt sich der Schnee niemals, liegt er ja doch immer obenauf und bildet im Gegenteil im Hochgebirge oft auf lange Strecken hin eine Decke, unter der verborgen der Bach zu Tale stürzt. Da nun Ex 15, 8 von dem durch ein Wunder erstarrten Wasser des Schilfmeeres gesagt wird, daß es sich „häufte“ (נֶעֶרְמוּ מַיִם) und fest stehen blieb wie in einem Schlauche, wird auch hier יִתְעָרֶם שָׁלֶג „über ihnen häuft sich der Schnee“ das Ursprüngliche sein. Das Hitpa‘el dürfte Aramäismus sein, vgl. syr. עֲרַם „se collegit (aqua)“ Etpe. אתערם, das auch Ex 15, 8 für נערמו steht.

Danach scheint denn auch in a etwa „die von Eis überzogen, überkrustet sind“ gestanden zu haben. Vielleicht darf man an hebr.-aram. קרם „mit e. Haut überziehen, überkrusten“, קרום, קרמא „Haut, Kruste“ etc. denken und הַקְּרֻמִים „die überkrustet sind“ lesen; vgl. besonders Sirach 43, 20 vom Eise: „Des Nordwinds Kälte läßt er blasen — und wie einen Schlauch (רקב; l. רקב s. zu 13, 28) erstarren den Teich. Ueberkrustet (יִקְרִים) jede Wasserstelle — und kleidet die Quelle in einen Panzer“.

In V. 17 l. am besten z. T. m. a.: בְּעֵת חֹרֶב וְנִצְמְתוּ בְחֹם וְנִדְעֲכוּ . . . „Zur Zeit der Dürre vergehen sie, wirds warm, verschwinden sie vom Flecke“. — In V. 18 ist „die Pfade (אָרְחוֹת) ihres Weges“ unmöglich, weshalb m. a. . . . יִלָּפְתוּ אֹרְחוֹת „es krümmen die Karawanen ihren Weg“ zu lesen ist, von

denen — nicht von Bächen — ausgesagt werden kann „sie ziehen hienauf ins Leere und gehen zugrunde". Da aber die Karawanen in V. 19 deutlich erst neu eingeführt werden und die Enttäuschung der Wanderer erst in V. 20 erzählt wird, ist V. 18, der ihren endlichen Untergang schildert, hinter V. 20 einzusetzen.

V. 20 l. m. a. בטחו. In V. 21 akzeptiere ich vorläufig die vorgeschlagene Verbesserung כן עתה הייתם לי für כי עתה הייתם לו. Auffällig bleibt עתה „jetzt"; oder ist an בעתה das Wort für „Enttäuschung" bei Jeremia (8, 15; 14, 19) zu denken?

Dagegen scheint mir der Umstand, daß Hiob sich nunmehr in der Deutung des Vergleichs in zweiter Person an die Freunde wendet, von denen er bisher in dritter Person sprach, keinen Anstoß zu bieten. Muß er sich doch ihnen direkt zuwenden, wenn er eine Erklärung ihres Verhaltens bekommen will: Warum schrecken sie vor ihm zurück, wo er doch nicht Geld, nicht Lösung aus Feindeshand von ihnen verlangt (V. 23)!

Da nun V. 24 folgt, „Lehrt mich und ich will schweigen und was ich gefehlt, tut mir kund!", so verbindet man dies mit dem Vorigen zu dem Gedanken: „Nicht Hilfe verlange ich von euch, sondern nur die Angabe meiner Sünden". Aber sollte die so grell gemalte Treulosigkeit der Freunde, die Hoffnung, die Hiob auf sie gesetzt und die so bitter enttäuscht wird, sich wirklich nur auf die von ihnen erwartete Mitteilung seiner Sünden beziehen? Das ist höchst unwahrscheinlich. Was Hiob von ihnen erhofft hat und selbst an ihrer Stelle ihnen geboten hätte, ist nach 16, 4—5; 19, 21—22 Trost und Mitleid. Dergleichen muß die Fortsetzung von V. 23 gesagt haben. V. 24 aber ist unabhängig von V. 25 zu betrachten, dem er nicht ursprünglich folgte.

„Sagt mir meine Sünden! Gern will ich wahre Worte des Tadels anhören". Letzteres muß der Sinn von V. 25 sein, ob man nun מה נרצו „wie willkommen" oder den Text נמרצו etwa „wie eindringlich, zwingend" liest. Weniger gut scheint mir נמלצו (nach Ps 119, 103). In b ומה יוכיח הוכח מכם muß sich nicht eine entgegengesetzte (Budde: „Doch was beweist das Beweisen von Euch?") sondern eine parallele Frage bergen, wie die gleiche Einleitung von a und b beweist, lies darum etwa

(oder מֵבִין) תוכחת חכם (weniger gut ומה כֹּחַ) ומה נכוחה „und wie treffend ist die Zurechtweisung eines Weisen!" vgl. כלם נכחים למבין וישרים למצאי דעת Prv 8, 9.

V. 26 ist gewiß mißverstanden, wenn man übersetzt „Gedenkt ihr Worte zu verweisen, wo gleich dem Wind des Verzweifelnden Reden?" (Budde) o. ä. התחשבו gehört entschieden auch zu לרוח in b: „Haltet ihr für Wind . . . ?", dann kann dasselbe Verbum aber im ersten Satz nicht gleichzeitig „gedenkt ihr" bedeuten, sondern להוכח muß ein zu לרוח synonymes Wort vertreten, wohl לְהֶבֶל, das unter Einfluß von V. 24 leicht in להכח verlesen werden konnte. In V. b ist אמרי נואש nicht „die Worte des Verzweifelnden", denn in dritter Person spricht Hiob nicht von sich selbst. Wie an den anderen Stellen, wo נואש sonst neben אמר steht, Jes 57, 10; Jer 2, 25; 18, 12, liegt auch hier die Redensart אמר נואש vor: „sagen: es ist umsonst" = „verzweifeln". Vokalisiere אֲמָרִי נואש „meinen Verzweiflungsruf" und lies parallel dazu gewiß מִלַּי „meine Worte". V. 26 „Haltet ihr für eitel meine Worte und für Wind meinen Verzweiflungsruf?" schließt aber an V. 25 „Wie angenehm sind grade Worte, und wie treffend eines Weisen Mahnung?" nicht an. Dieser Vers erfordert vielmehr etwa eine Fortsetzung wie: „Ihr aber seid solche weise Mahner nicht", oder: „Nun denn, wenn ihr etwas zu sagen habt, so sprechet frei!" die hier folgen mußte. V. 26 dagegen müßte durch einen Beweis dafür ergänzt werden, daß Hiobs Verzweiflungsruf nicht eitel und grundlos ist. — Wenn V. 26 im Text in unpassender Weise auf V. 25 folgt, so ist das wohl nur auf die äußere Aehnlichkeit zurückzuführen, die der Abschreiber zwischen הוכח . . . אמרי ישר in V. 25 und להוכח . . . אמרי נואש gefunden hat.

In V. 27 wird der Sinn von b ותכרו על ריעכם durch 40, 30 gesichert: „und feilschet um euren Freund". Diese Parallele bestätigt, daß a אף על יתום תפילו bedeuten muß „Werft ihr über mich Lose". Statt „über mich" kann es aber keinesfalls wie im Text heißen „über die Waise", noch auch wie vorgeschlagen wurde „über den Unschuldigen" (עלי תם). Es muß vielmehr עָלַי einfach „über mich" sein, in תום aber die fehlende Bezeichnung der Lose stecken, weshalb wohl תֻּם „Zeichen,

Kennmarken“ zu lesen ist. Erfolgte das Verlosen von Gegenständen ja so, daß die Kennzeichen der beteiligten Personen geworfen werden. So bedeutet auch bab. schimtu „Zeichen, (Sklaven)marke“ etc. und „Los, Schicksal“ etc. — Dieser Vers schließt wieder, obgleich er im ganzen mit V. 15—30 verwandt ist, direkt weder an V. 26 noch an einen anderen Vers dieses Stückes an. Er setzt voraus, daß schon vorher gesagt war, daß die Freunde geradezu feindlich gegen Hiob auftreten, wie dies in einem mit unserem Stück eng verwandten Zusammenhang 19, 22 gesagt wird: „Warum verfolgt ihr mich wie Gott und könnt an meinem Fleisch nicht satt bekommen?“ Dazu: „Und werft gar Marken über mich, feilschet um euren Freund“. Ganz ähnlich bezieht sich das „Feilschen der Händler“ 40, 30 auf das Fleisch eines Tieres.

Auch das nun folgende Stück, V. 28—30 das besagt: „Und nun zeuget wider mich, ob ich ein Sünder bin“ knüpft nicht direkt an V. 27 an. „Und nun“ V. 28 a scheint etwas vorauszusetzen, das die früher etwa denkbaren Anschuldungen unwirksam gemacht hat, einen Beweis für Hiobs Unschuld. Auch „kommt doch wieder“ in V. 29 ist wohl nur als Aufforderung zur Revision eines früheren Urteils verständlich. — Im einzelnen ist in V. 28 פנו בי auffällig; der einzige Beleg für פנה ב, Koh 2, 11[1]), beruht wohl auf Textverderbnis, da ופניתי אני irrtümlich nach V. 12 auch V. 11 gestellt wurde. Lies wohl ענו בי „zeuget gegen mich!“; vgl. 1 S 12, 3. Für בה V. 29 b ist wohl m. a. בי zu lesen. V. 30 a nötigt, לא vor יבין in b zu streichen, das irrtümlich nach 9, 11; 14, 21; 23, 8; 42, 3 eingesetzt worden ist. Gegen יבין bietet in analogem Zusammenhange 15, 35: תכין, LXX. Syr. daselbst: תכיל. Auch hier dürfte יכין oder יכיל das Richtige sein.

Mit V. 30 bricht die Anrede an die treulosen Freunde ab, ohne in Kap. 7 wieder aufgenommen zu werden. S. zu Kap. 19.

Kap. 7, 1 enthält zunächst einen Vergleich des Menschenlebens im Allgemeinen mit dem Dienste[2]) (צבא) des Löhners. Dieser Vergleich wird nun im folgenden speziell auf Hiob angewendet: „Wie der Knecht ersehnt den (Abend)schatten, der

[1]) 2 K 2, 11 bei Gesenius-Buhl$_{16}$ s. v. ist Druckfehler.

[2]) Ganz falsch ist es, צבא hier mit „Kriegsdienst“ zu übersetzen.

Löhner hofft auf seinen Lohn, so" — nun folgt aber nicht, wie man unbedingt erwarten sollte, etwa: „So hoffe auch ich meinen Dienst hindurch auf ein Ende dieser Pein" o. ä., sondern: „so habe ich Monde der Lüge mir ererbt und Nächte des Unheils teilten sie (s. aber sogleich) mir zu"! Das kann keineswegs die ursprüngliche Fortsetzung des Vergleiches sein. Nun findet sich aber an anderer Stelle, 14, 14, neben anderen Nachträgen (s. z. St.) ohne Zusammenhang mit seinem Kontext genau der — allgemein mißverstandene — Satz, den wir hier als Nachsatz zu V. 2 erwarten: „So harre ich alle Jahre meines Dienstes (צבאי) bis meine Löhnung (חליפתי s. unten dazu) kommt . .", der gewiß hier nach כן V. 3 einzusetzen ist.

Voraussetzung dieser Aeußerung Hiobs, daß er wie der Löhner auf das Ende des Dienstes warte, damit dann seine חליפה komme, ist, daß beim Löhner in der Tat das Ende des Dienstes auch die חליפה bringt. Das muß aber auch im Texte vorher ausgesprochen gewesen sein; ruht ja darauf, daß der Löhner seine חליפה erhält, Hiob aber nicht, das Hauptgewicht des Vergleiches. Es muß somit zu V. 2 noch ein Vers dieses Inhalts fehlen. Nun steht 10, 17 hinter: „Du erneuerst deine Zeugen gegen mich und machst viel deinen . . . (כעשך S. z. St.) mit mir" das im Vers überzählige Sätzchen: חליפות וצבא עמי. Alle bisherigen Deutungen scheitern daran, daß חליפות וצבא hier unmöglich etwas anderes bedeuten kann als 14, 14 und צבא 7, 1, welche Stellen auch alle Aenderungsvorschläge für diese Wörter als unangebracht erweisen. Daß dagegen עמי „bei, mit mir" nicht richtig sein kann, ergibt sich daraus, daß „mit mir" im B. Hiob stets (14 mal) עמדי lautet, weshalb für עמי nur die Lesung עמו „mit, bei ihm" möglich ist. Damit wird es ganz unmöglich, das Sätzchen an seiner Stelle zu halten, wo Hiob zu Gott in zweiter Person spricht. Ich finde darin die zweite Hälfte des hinter V. 2 noch ausgefallenen Satzes, den ich etwa folgendermaßen ergänze: „Denn seinen Lohn mißt man des Abends, Löhnung und Dienst ist bei ihm". S. noch zu V. 4.

Daß aber die חליפה, die dem Löhner nach des Tages Arbeit der Abend bringt, nicht als „Ablösung, Weggang", sondern als „Löhnung" zu fassen ist, ergibt sich jetzt aus der Gegenüberstellung der Glieder des Vergleiches von selbst: „Wie

der Knecht auf seine Löhnung hofft, so ich auf die meine. Die sprachliche Bestätigung dieser Deutung erbringt Nu 18, 21 ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה חֵלֶף עבדתם und bes. Nu 18, 31 כי שכר הוא לכם חלף עבדתכם „denn Löhnung ist euch das zum Lohn für eure Arbeit“, dieselbe Arbeit die Nu 8, 24 und 25 צבא genannt wird. Das Adverb חליפות „abwechselnd“ 1 K 5, 28 ist davon natürlich zu unterscheiden. S. noch zu 14, 14.

Hat schon die Ergänzung von 14, 14 für die Bestimmung des Sinnes von V. 1 f. entscheidende Bedeutung, da daraus hervorgeht, daß Hiob hier seine Sehnsucht ausspricht, die er jener des Taglöhners nach Abendruhe und Lohn vergleicht, und darum im folgenden von ihrer Erfüllung die Rede sein muß, so ist es die Feststellung der Bedeutung von חליפה noch mehr, weil davon abhängt, worauf hier Hiobs Wunsch sich richtet; womit weiter die Frage im Zusammenhang steht, ob das Folgende die Fortsetzung dieser Verse bilden kann. Ist חליפה „Ablösung vom Dienste, Weggang“, dann kann, wenn dieser Dienst das Leben ist, mit dem Weggang nur der Tod gemeint sein. Zur Aeußerung der Todessehnsucht paßt aber die Fortsetzung nicht. 7, 1—2 würde dann eher an 6, 8 ff. erinnern, wo dieses Thema weiter ausgeführt ist. Will 7, 1 ff. aber besagen, daß Hiob gleich dem Löhner auf Lohn und Ruhe nach des Tages Pein hofft, dann schließt sich V. 3 ff. ausgezeichnet an, wonach statt des erhofften Lohnes der trügerisch aufgehende Mond ihm keinen Lohn, die Nächte statt der Ruhe neues Leid gebracht (V. 3), so daß er, der des Tags die Nacht herbeigesehnt, jetzt in schlafloser Qual die Stunden bis zum Morgen zählt, da er das Lager verlassen kann (V. 4). Lies in V. 3 an Stelle von כֵּן das zu 14, 14 gehört, wohl אַךְ und fasse 3 b wohl am besten als „Und die Nächte haben Pein mir zugeteilt“. Das legt nahe, daß auch in 3 a יָרֵחַ ursprünglich Subj. war; לִי und die Parallele מִנּוּ in Pl. zeigen ja, daß die 1. P. הנחלתי nicht am Platze ist, die ja auch nur im wenig wahrscheinlichen Passivum möglich ist. Lies darum doch wohl אך לי הנחיל ירח שוא „Jedoch mir schenkte der Mond nur Trug“. Das Mißverständnis von לילות עמל als Genetivverbindung mag die Entstellung in ירחי שוא und

weiter die Ergänzung des nunmehr fehlenden Subjekts in הנחלתי veranlaßt haben.

Hiob verwendet hier also den Vergleich des Menschenlebens mit der Arbeit des Taglöhners nur, um den Gegensatz zu seiner Pein darzustellen, die auch des Nachts nicht endet.

V. 4 enthält rythmisch und sachlich einen Überschuß ומדד ערב, der etwa übersetzt wird „dann dehnt sich der Abend" o. ä. Aber die Nacht, nicht der Abend mag Hiob lang vorkommen. Ferner kann מדד nur „messen" bedeuten, nicht sich dehnen! ערב ist sicherlich Zeitbestimmung. Was man aber abends mißt, das kann eben nur der Lohn des Söldners sein, von dem hier gesprochen wird. In der Tat ist מדד + פעל die hebr. Redensart für das Zumessen des Lohnes, vgl. Jes 65, 7: ומדתי פעלתם ראשונה אל חיקם. ומדד ערב ist also in der Tat der Rest eines Verses, worin gesagt war, daß der Löhner abends seinen Lohn bekommt. Was oben nur als Vermutung aufgestellt werden konnte, daß zwischen 7,1 und 2 ein Vers dieses Inhalts ausgefallen ist, wird dadurch zur Gewißheit und dessen Wortlaut läßt sich dadurch und auf Grund von 10,17 c jetzt mit Sicherheit folgendermaßen wiederherstellen: פעלו מדדו ערב חליפות וצבא עמו.

Führt somit 7,1—4 darüber Klage, daß, anders als beim Löhner, Hiobs Pein auch nachts nicht endet, so ist — trotz der Ähnlichkeit des Bildes — sachlich nicht etwa daran zu denken, unsere Stelle direkt mit 14,6 zu verknüpfen. Derselbe Vergleich wird dort ganz anders verwendet.

Ferner kann nun die Frage beantwortet werden, wie unser Gegenstand sich zu seinem gegenwärtigen Kontext verhält. Zum Vorhergehenden, Hiobs Aufforderung an seine Freunde, ihm seine Schuld zu nennen, hat 7,1 ff keinerlei Beziehung. Daß 7,1—4 auch mit den anderen Stücken von Kap. 6 nicht näher zusammenhängen kann, wird sich aus dem folgenden ergeben. Wir haben hier somit wieder ein ganz neues Stück in der Zusammenstellung von Fragmenten, als welche die Rede Kap. 6—7 sich erweist.

Wo setzt die Gedankenreihe 7, 1—4 sich fort? Gewiß nicht unmittelbar in V. 5 „Mein Leib bekleidet sich mit Gewürm . . ." sondern in V. 13 f. „Denn ich dachte, mein Bett wird mich trösten, mein Lager meine Klage lindern; da ängstigst du

mit Träumen mich, und schreckest mich mit Nachtgesichten". Mit 7, 1—4 setzen somit Stücke aus einem Zusammenhange ein, worin Hiob Gott direkt in zweiter Person anspricht. Aus diesem äußerlichen Grunde schon kann keines der Stücke von Kap. 6 mit 7, 1—4 direkt zusammenhängen. Dagegen ist die Möglichkeit eines Zusammenhanges mit anderen Stücken, wo gleichfalls Gott in 2. Person angeredet wird, in Kap. 9; 13; 14; 30 im Auge zu behalten. Daß in allen diesen Stücken der im Sing. angesprochene Gegner Gott ist, ist sicher. Zwar wird 26, 2—4 auch einer der Freunde von Hiob im Sg. apostrophiert, was auch auf sonstige an einen Freund gerichtete Ausführungen schließen lassen könnte. Der Inhalt der Behauptungen in den genannten Du-Stücken läßt aber durchwegs nur Gott als angeredet erscheinen.

Ist 7, 1—4 der Beginn einer solchen Rede an Gott? Das ist formal unmöglich, da die Rede mit einer Einleitung beginnen muß, und sachlich setzt doch der Gedanke von 7, 1—4 — auch bei Nacht gönnst du mir keine Ruhe — voraus, daß vorher von Hiobs Leiden im allgemeinen, bzw. denen des Tages die Rede war, wovon hier V. 12. 17—19 handeln.

V. 5 „Mein Leib kleidet sich in Gewürm und Erdschollen, meine Haut ist . . . und häßlich" gehört zu einer Schilderung von Hiobs Krankheit und ist nur in einem Zusammenhang ähnlicher Verse, nicht inmitten der persönlich an Gott gerichteten Anklage möglich. Vgl. bes. 19, 20; 30, 30. Mit 7, 1—4 hat V. 5 nichts zu tun. Ob רגע als „sich zurückziehen, einschrumpfen" zu verstehen, oder m. a. in נֻגַּע „(mit Aussatz) geschlagen" zu ändern ist, ist unsicher. Sachlich würde zu וימאס wie zu רמה am besten wohl יִבְאַשׁ passen, vgl. Ex 16, 20. 24 und zur graphischen Schwierigkeit יביע als Variante zu יבאיש Koh 10, 1.

V. 6—10 sprechen — an Gott gerichtet — von der Vergänglichkeit des menschlichen Lebens, ein Thema, das zwar nicht 7, 1—4 direkt fortsetzt, aber im Zusammenhange der Du-Reden bes. in Kap. 10 (s. dazu) und Kap. 13—14 auch sonst behandelt wird. Aber auch V. 6—10 ist in sich nicht einheitlich. Während 6—8 — „Meine Tage sind rascher als das Weberschiffchen, vergehen hoffnungslos. Bedenk', daß Wind nur meine Tage, mein Auge nie mehr Gutes sieht. Nicht wird

mich sehn der jetzt mich schaut, noch sind deine Augen über mir, da bin ich nicht mehr“ — von Hiobs eigenem Vergehen sprechen, handelt V. 9—10 „Wie die Wolke schwindet und vergeht, so kommt nicht wieder, wer zur Scheol fährt. Nicht kehrt zu seinem Heim er wieder und nimmer kennt ihn seine Stätte“, vom Menschen im allgemeinen. V. 6—10 besteht danach aus zwei nicht direkt anschließenden Stellen, die wegen ihrer Ähnlichkeit zusammengestellt wurden. Aber auch in einem anderen Punkt besteht nur Aehnlichkeit, nicht Gleichheit: einerseits wird das rasche Nahen des Todes, anderseits wie bes. in Kap. 14 dessen Unwiderruflichkeit behandelt. Aber diese sachliche Teilung fällt mit der nach dem Subjekt (V. 6—8: ich; V. 9—10: der Mensch) nicht zusammen: vom nahenden Tod sprechen: V. 6. 7 a; von der Nimmerwiederkehr der Toten 7 b. 8—10. Danach ist 7 b von 7 a, wozu es keine entsprechende Parallele bildet, zu sondern, für עֵינִי die 3. Person עֵינוֹ einzusetzen und ebenso in V. 8 תשורנו, ראו, בו und ואיננו zu lesen. 7 b. 8—10 gehören eng mit Kap. 14 zusammen; s. dazu; V. 6. 7 a. mit 9, 25—26 „Und meine Tage sind flinker als der Läufer (רָץ), entfliehn und sehn kein Glück. Enteilen mit den Kähnen aus Rohr, wie der Adler auf die Beute hinabstößt“. Hier ist 9, 25 a zweifellos (schlechtere?) Variante zu 7, 6 a. 9, 25 b ist dagegen mit 7, 7 a zu verbinden: „Bedenk, daß Wind mein Leben, entflieht und Glück nicht sah“. — וילך V. 9 ist mit Unrecht beanstandet worden; in Verbindungen wie יתצני ואלך, נהג וילך, שלח וילכו etc. vertritt וילך nach einem Verbum ein deutsches Adverb etwa „fort“.

V. 11 גם אני לא אחשך פי אדברה בצר רוחי אשיחה במר נפשי ist (s. zu 6, 2) ein Einleitungsvers zu einer Rede oder einem neuen Redeabschnitt. Mitten zwischen den Stücken von Kap. 7 steht er keinesfalls an ursprünglicher Stelle V. 11 ist so aber auch nicht vollständig; b c gehören als Parallelen zusammen, so daß a allein bleibt. Nun ist aber 10, 1 b c אעזבה עלי שיחי אדברה במר נפשי in c gewiß Variante zu 7, 11 b c, sodaß man 10, 1 b als 7, 11 a ergänzenden Parallelsatz verstehen darf, als welcher er trefflich paßt: Auch ich will meinen Mund nicht wehren und lasse meiner Klage freien Lauf! Will reden in meiner Herzensangst, klagen in der Bitternis meiner Seele!“. — Wohin diese

Einleitung zu stellen ist, läßt sich aus unserem Zusammenhange nicht entscheiden. S. zu 10, 1.

V. 12: „Bin ich denn ein Meer oder ein Drache, daß du eine Wache mir bestellt, mir Tag und Nacht keine Ruhe verstattest?“ hängt einerseits mit V. 1—4, anderseits noch näher mit der ähnlichen Frage V. 17—19 zusammen; s. dazu.

V. 13 und 14 „Da ich denke, mein Bett wird mich trösten, mein Lager meine Klage lindern, da ängstigst du mit Träumen mich und schreckest mich mit Nachtgesichten“, setzen (s. oben) V. 1—4 fort. Doch ist zu beachten, daß כי אמרתי keinen Bedingungssatz einleitet, den man hier erwarten würde. Denn כי bedeutet im B. Hiob am Satzbeginn niemals „wenn“. Das einen Nebensatz einleitende כי „daß, wenn“ steht im Hiobbuch stets n a c h dem Hauptsatze. Ist der zu erwartende Bedingungssatz vorher ausgefallen?

V. 15 scheint wie allgemein angenommen wird, davon zu sprechen, daß Hiobs S e e l e den Tod dem Leben vorzieht. Aber dann hätte der Vers in diesem Zusammenhange nichts zu tun. Soll der Gedanke von V. 14 fortgesetzt werden, so wird wohl ותפחד (f. ותבחר) מחנק נפשי ממות עצמתי gelesen werden: „Du läßt erschrecken vor dem Würger meine Seele, vor dem Tode mein Gebein“. V. 16 behandelt wieder dasselbe Thema wie V. 6—7: Laß mich, da ich doch bald sterben muß! מאסתי in 16a kann nicht richtig sein; die Fortsetzung „. . . denn nicht ewig lebe ich, laß von mir, denn ein Hauch sind meine Tage“ verlangt wohl einen parallelen Gedanken zu „laß von mir!“ doch läßt sich der Wortlaut vorläufig nicht befriedigend herstellen. Bei der Entstehung der Lesart des Textes hier und in V. 15 mag der Gegensatz בחר : מאם mitgespielt haben.

V. 17. „Was ist der Mensch, daß du ihn g r o ß-machst“ ist auffällig und stimmt schlecht zu den sonstigen Ausführungen Hiobs, wonach Gott den Menschen wie einen Wurm, wie eine Motte zermalme. Der Fehler liegt aber nicht in תגדלנו, wo man ihn gesucht hat; auch wenn man dies hinwegkorrigiert, bleibt 17b und 18 schwierig: daß Gott den Menschen im allgemeinen täglich und stündlich prüfe, will Hiob hier sicherlich nicht sagen. Wohl aber entspricht es Inhalt und Form der vorhergehenden Verse, daß er dies von s i c h allein aussagt. Der ur-

sprüngliche Text hat wohl gelautet: „Was bin i c h, daß du m i c h großmachst und m i r dein Herz zuwendest? Mich aufsuchst jeden Morgen, und jeden Augenblick mich prüfest?“. Der falsche Text entstand dadurch, daß unter Einfluß von Ps 8, 5: „Was ist der Mensch, daß du sein gedenkst, der Erdensohn, daß du sein dich erinnerst?“ auch hier אני „ich“ in אנוש „Mensch“ geändert wurde. ו für י in תגדלני, אלי, ותפקדני, תבחנני ergab sich von selbst.

In V. 19 gibt nur לָמָּה „warum“ einen natürlichen Sinn: „Warum wendest du dich nicht von mir, läßt nicht von mir, bis ich meinen Speichel schlucke?“ — In V. 20 gehören gewiß b c zusammen: „Warum machst du mich zum Anstoß dir, und bin ich dir (l. m. a. עָלֶיךָ) zur Last?“. 20a ist dagegen zwar kein vollständiger Doppelstich, enthält aber wohl mehr als einen Halbvers. Hinter חטאתי ist wohl die Zäsur anzusetzen und vorher etwa „Sag mir an, was (ich gesündigt)“ ([הורני מה] חטאתי) zu ergänzen. Im weiteren ist mir „was tat ich dir S c h ö p f e r (יֹצֵר) des Menschen?“ (vgl. Syr.) wegen 10, 3. 8—12 wahrscheinlicher als „Hüter“ (נֹצֵר) des Textes.

Inhaltlich berührt sich V. 20 mit der Forderung Hiobs nach Bekanntgabe seiner Sünden in 10, 2 f., 13, 20—23. Das gilt auch von V. 21 a b: „Und warum verzeihst du meine (angebliche) Schuld nicht, vergibst nicht meine Sünde?“. Dagegen klafft zwischen 21 b und c d eine Lücke. 21 c d, „D e n n d a n n (כי עתה) ruhte ich im Staube, du suchtest mich und ich wäre nicht da“, setzt einen Bedingungssatz voraus, worin von der Möglichkeit die Rede war, daß Hiob tot wäre. V. 21 c d ist darum wohl etwa hinter einem Gedanken wie 10, 18—19 am Platze, wo der Fall besprochen wird, daß Hiob als Totgeburt sein Leben vorzeitig beendet hätte.

Im ganzen stellen Kap. 6—7 keine literarische Einheit, sondern wie 4—5 eine Folge ungeordneter Bruchstücke aus verschiedenen Reden dar. Im einzelnen ist:

1. (7, 1—4. 6—21): ein in sich ungeordnetes und unvollständiges Hauptstück, das sich an Gott in 2. Person richtet und mit mehreren Stücken aus anderen Kapiteln verwandt erscheint.

2. (6, 15—30): ein in sich nicht sicher einheitliches, bes. in V. 22—30 ungeordnetes Stück über und an die treulosen Freunde Hiobs.

3. (6, 2—3. 4 b. 5): eine Entschuldigung von Hiobs verzweifelten Reden.

4. (6, 8—9. 10 a c. 11—12): ein mit Kap. 13, 13 ff. verwandtes Stück: „Ich will reden, und sollte Gott mich darob töten!". Damit in entferntem Zusammenhang stehend:

5. (6, 13): „Kann Gott sich nicht selber helfen?", zu 13, 7 f. gehörig.

6. (6, 4 a b): „Gott sendet im Kampfe gegen Hiob Pfeile und Schrecken".

7. (6, 6) aus einer Freundesrede, zu 12, 11 gehörige Zurückweisung einer Traummitteilung.

8. (6, 7. 10 b): Mich (ihn?) ekelt vor der Speise.

9. (6, 14): Warum ist der Fromme arm und verlassen?

10. (7, 5): Ein Zug aus der Schilderung von Hiobs Krankheit: Gewürm und Fäulnis (?) entstellen meinen Leib.

Bildad, Kap. 8.

V. 2 gibt in einem echten Einleitungsvers ein schroffes Urteil über vorhergegangene Worte Hiobs: „Wie lange noch redest du dies (?) und starker Wind sind deines Mundes Worte?", wo man für אלה „dies" ein Wort für „Eitles" o. ä. vorziehen würde. Ist etwa אולת „Torheit" zu lesen? Vgl. Prv 15, 2.

Mit V. 3 „Sollte Gott das Recht verkürzen, Schaddai die Gerechtigkeit verdrehen?" (lies m. a. einmal יעוה für יעות) stehen wir dagegen schon mitten in der Sache. Es wäre an sich möglich, daß die Einleitung in V. 2 vollständig erhalten ist — obwohl dies der sonstigen Breite der Hiobdichtung widerspricht, — und daß V. 3 schon eine Behauptung Hiobs zurückweist, die mit dem Urteil in V. 2 getroffen werden soll. Es ist aber zu bedenken, daß wie aus dem folgenden hervorgeht, V. 3 nicht eine Widerlegung irgendwelcher Behauptungen Hiobs — nirgends wird im folgenden zu einer Aeußerung Hiobs Stellung genommen — sondern eine Trostrede an den Freund aus der Erwägung vorbereitet, daß Gott ja unmöglich Hiobs Recht verkürzen werde. Man beachte,

welchen anderen, zur Absicht der Rede besser passenden Sinn die Frage V. 3 gewinnt, wenn man sie mit Rücksicht auf das folgende, statt auf die absprechenden Worte von V. 2 betrachtet. Von V. 3 ab wird auf Hiobs in V. 2 als töricht bezeichneten Worte gar nicht mehr eingegangen, vielmehr werden nur Folgerungen aus einer der Hiobs entgegengesetzten Beurteilung des Weltgeschehens gezogen. Darum ist es schon an sich wahrscheinlich, daß zwischen V. 2 und 3 eine Lücke anzunehmen ist. S. noch sogleich.

Zur These von V. 3 „Gott tut kein Unrecht" enthält nun die Fortsetzung des Kapitels einen Beweis — aus der Aussage der alten Weisen über das Los der Bösen und Guten — und eine Nutzanwendung auf Hiobs persönliche Schicksalsfrage. Mag nun die allgemeine Behauptung als These vor der Beweisführung oder als Folgerung nach ihr gestanden haben, keinesfalls aber kann es ursprünglich sein, daß, wie dies im überlieferten Texte der Fall ist, auf die These zuerst ein Teil der Nutzanwendung (V. 4—7), dann erst, von der Behauptung getrennt, der Beweis (V. 8—20) und darauf wieder der an 4—7 direkt anschließende Schlußteil der Nutzanwendung (V. 21—22) folgt. Am einfachsten und passendsten wird man V. 3—7 als Folgerung und Beginn der Nutzanwendung zwischen V. 20 und 21 einstellen, wo V. 3 „Sollte Gott denn Unrecht tun?" den Beweis und die Folgerung V. 20 „Fürwahr, Gott verachtet den Frommen nicht, noch hält er fest der Bösen Hand" aufs trefflichste abschließt und wo die Schilderung des künftigen Glückes Hiobs in V. 6—7 „. . . . Dann mag gering dein Anfang sein, so wird doch groß dein Ende sein" zweifellos an V. 21 f. stieß: „Bis sich mit Lachen füllt dein Mund . .".

Gehört somit V. 3 erst hinter V. 20, so ist in der Tat an einen textlichen und gedanklichen Anschluß an den Einleitungsvers 2 nicht zu denken. Als erster Vers nach dieser Einleitungsfrage kommt dann erst V. 8, der Beginn der Darstellung der alten Weisen, in Betracht. Aber daß dieser Vers „Denn frage nach dem ersten Geschlecht . . ." nicht unmittelbar hinter V. 2 der eigentliche Beginn einer Rede sein kann, ist auf den ersten Blick erkennbar.

Daraus aber, daß Kap. 8 überhaupt nur einen Beweis für Lohn und Strafe der Menschen nach ihren Taten und die

Folgerungen daraus enthält, nicht mehr aber die Polemik gegen Hiobs Ausführungen, die den Beweis nötig und uns seinen Zweck verständlich macht, folgt zwingend, daß Kap. 8, auch wenn sonst keine Lücken darin nachweisbar wären, doch keine vollständige Rede, sondern nur das Schlußstück einer solchen sein kann. Sein Inhalt entspricht in der Tat genau dem des Abschlusses der Rede in Kap. 4—5 (vgl. bes. 5, 3—4. 6—7 a. 11. 15—26); 11 (12—20); 22 (15—30). Ueber das vor 8, 3 fehlende Anfangsstück s. zu Kap. 15.

Im einzelnen ist in V. 4 בעד für ביד zu lesen; der Fehler entstand unter Einwirkung der häufigen Redensart שלח ביד „durch jemanden schicken". In V. 5 ist vielleicht für תשחר besser תעתר „du flehst" zu lesen oder m. a. die Präposition אל wegzulassen. In V. 6 fehlt der Parallelsatz zu „wenn du rein und redlich bist", etwa „und kein Unrecht wohnt in deinem Zelte" o. ä. Daß hier nicht wie 11, 14; 22. 21—23 eine Umkehr Hiobs von seiner gegenwärtigen Sündhaftigkeit verlangt, sondern wie in Kap. 4 seine Frömmigkeit wenigstens als möglich hingestellt wird, erweist die Stellung von Kap. 8 näher dem Anfang der Auseinandersetzung als richtig. Für das schwierige יעיר עליך V, 6 b lese ich das graphisch naheliegende . . . יצור (auch Dt 32, 11!) „Dann wird er dich behüten".

Die Frage an das erste Geschlecht in V. 8 ist nur rhetorisch zu verstehen wie die Frage an die Tiere 12, 7 f. etc. דור רישון ist also nicht als das „frühere Geschlecht" zu deuten. Dafür spricht auch חֵקֶר, das an allen anderen Stellen (s. bes. zu 11, 7) nur die Grenze bezeichnet und auch hier als die Grenzzeit, die fernste Vergangenheit, nicht „Forschung" verstanden werden muß. Dagegen wird für אבותם (gegen m. Entstehung des sem. Sprachtypus I, 121) am natürlichsten vlelleicht אבותינו „die Grenzzeit unserer Väter" gelesen. Besser als וכונן scheint ferner das von Olshausen, Duhm vorgeschlagene ובונן „und merk' auf!".

V. 9 ist ein vom Redner eingeschobener Satz und ebensowenig wie V. 10 zu beanstanden. In 13 a liest LXX אחרית „Ende, Aussicht" was in Parallele zu „Hoffnung" in b dem ארחות „Wege" des Textes vorzuziehen ist.

Unerklärt ist in V. 14, „dessen Zuversicht . . . ist und ein Spinnennetz ist sein Vertrauen": יקוט. Es ist indes zuwenig

beachtet worden, daß auch die Einführung eines Relativpronomens „dessen“ statt des einfachen „seine Zuversicht ist . .“ durch nichts empfohlen wird, die unbekannte Bezeichnung für den — trügerischen — Schutz des Bösen somit wohl im Schriftbild der beiden Wörter אשריקוט zu suchen ist. Ich dachte zunächst nach Ps 118, 12 an אש קוצים, unser „Strohfeuer“, das rasch verglimmt und gegen Kälte nicht schützt. Eine andere Parallele empfiehlt aber, dem Textbild noch näher zu bleiben. Die — mißverstandene — Stelle Jes 50, 10—11 sagt: „Wer von euch fürchtet Gott, hört auf die Stimme seines Knechtes? Wer im Dunkeln ging ohne Licht, der vertraue auf Jahwes Name und stütze sich auf seinen Gott. Ihr alle aber zündet ein Feuer an, laßt leuchten (l. m. a. מאירי f. מאזרי) Funken (זיקות), so gehet nur im Lichte (l. באור f. באור) eures Feuers und der Fünkchen, die ihr angezündet . . . .“. Ganz wie hier wird der Gegenstand des Vertrauens der Bösen — ihre nichtigen Götter — mit etwas unbeständigem und haltlosem, u. zw. — im Gegensatz zum hellen Lichte Jahwes — dem Lichte von Fünkchen verglichen. Stimmt schon der Gedanke mit dem unserer Stelle überein, so kommen auch graphisch אשריקוט und אש זִקוֹת (זקים?) einander sehr nahe: „Ein Feuerfünkchen ist sein Vertrauen, und seine Zuversicht ein Spinnenhaus“.

V. 16—19 haben zu mancherlei Umdeutung Anlaß gegeben, da man nicht erkannte, daß hier nicht mehr vom Bösen, sondern vom Gerechten gesprochen wird: „Frisch ist er auch vor der Sonne, auf Dächern (l. m. a. גגות oder גג, das nach יונקתו zu גנתו geändert wurde) auch erwächst sein Sproß. Auf dem Gerölle schlingen seine Wurzeln sich und zwischen (l. wohl בין f. בית) Steinen selbst hält er sich fest (l. m. a. יֵאָחֵז f. יחזה). Reißt er (Gott) ihn fort von seinem Orte, verleugnet ihn: ich seh dich nicht, sieh, er (Gott) erneuert (l. wohl מחדש f. משוש) seinen Weg, aus anderm Boden läßt er ihn erspriessen (l. יַצְמִחֵנוּ)“.

Deutlich wird hier das bessere Los des Gerechten geschildert, den Gott auch unter schlechten Verhältnissen nicht zugrundegehen läßt. Scheint Gott ihn auch manchmal vernichten zu wollen, so führt auch dies nur zu des Frommen Heil.

Spricht so V. 16—19 unleugbar vom frommen Manne, so muß nach der Schilderung der Vernichtung des Bösen V. 11—15

ein Stück fehlen, das von diesem Thema zu jenem von V. 16ff. überleitet und den in V. 16ff. als Subjekt vorausgesetzten Frommen ausdrücklich nennt. S. zu 17, 8—9. Auch die Darstellung des Loses des Frevlers selbst mag, wie andere Stellen nahelegen, ursprünglich ausführlicher gewesen sein. S. zu Kap. 15.

Im ganzen ist Kap. 8 ein wenn auch unvollständiges und nicht ganz in der ursprünglichen Versfolge erhaltenes, so doch einheitliches und bedeutend besser erhaltenes Stück als etwa Kap. 4—5 oder 6—7, freilich aber nur ein Stück u. zw. im wesentlichen das Schlußstück einer Freundesrede. S. zu Kap. 15.

Hiobs dritte Rede. Kap. 9—10.

9, 2 „Freilich weiß ich, daß dem so ist, und wie könnte der Mensch gerecht sein vor Gott“ wird bisher als Eingehen auf die Behauptung bei Elifaz 4, 17ff. verstanden, die Hiob aufgreift und in seinem Sinne verwendet. Meinte Elifaz — so sagt man —, daß kein Mensch vor Gott gerecht sein könne, so wende Hiob dies dahin, daß kein Sterblicher vor Gott gerecht erscheinen könne, weil niemand es wagen dürfe, ihm entgegenzutreten. Da aber oben zu 4, 12ff. gezeigt wurde, daß auch dort Hiob, nicht Elifaz spricht, (S. auch zu 6, 6; 12, 11f.; 15, 14ff. und 25, 4ff.), und auch dort wie hier nur behauptet, daß der Mensch vor und von Gott nicht für rein gehalten werde, ist diese Deutung von V. 2 ausgeschlossen. Die Freunde sind im Gegenteil der Ansicht, der Mensch könne gerecht sein — absolut und relativ: vor Gott.

Kann darum V. 2 sich nicht auf eine Behauptung in den Reden der Freunde berufen, so kann „Freilich weiß ich, daß dem so ist und wie könnte der Mensch gerecht sein vor Gott“ nicht der Beginn einer Rede sein, es muß vielmehr Hiob vorher schon von irgend einer Seite auf das Urteil geführt worden sein: „Der Mensch kann nicht rein dastehen vor Gott“, das er mit den Worten „ich weiß, daß dem so ist“ sich zu eigen macht. Ich sehe keine andere Möglichkeit als die Annahme, daß es die Mitteilung des Traumgeistes ist, die Hiob auf diese für ihn so furchtbare Erkenntnis lenkt, weshalb 4, 12—19b wahrscheinlich vor 9, 2 einzusetzen ist. Auch damit ist der

Anfang der Rede noch nicht erreicht, da 4, 12 (13) kein Einleitungsvers ist.

Den Gedanken, daß der Mensch bei Gott kein Recht finden könne, ergänzt V. 3 dahin, daß Gott, wenn der Mensch mit ihm zu rechten versuchte, auf seine Anklage gar nicht antworte. Doch ist es mir nicht ganz sicher, daß V. 3 unmittelbar hinter V. 2 zu stehen hat.

Die Mitteilung des Traumgeistes ist nach V. 2 Hiob ohnedies bekannt und so geht er daran, sie in V. 4 ff. auf Grund des dem Menschen zugänglichen Wissens von Gott zu bestätigen. Niemand vermag Gott zu trotzen (V. 4): Weder die Berge, die er versetzt und umkehrt (V. 5), noch die Erde, die er erschüttert (V. 6), oder Sonne und Sterne, die er verdunkelt. Mitten unter diesen Beispielen für die Vergeblichkeit jedes Widerstandes gegen Gottes Zorn stehen in V. 8—10 Anführungen göttlicher Schöpfungstaten: Erschaffung von Himmel, Meer und Sternen, zusammengefaßt in V. 10 als Wundertaten ohne Grenze und Zahl. Diese Verse unterbrechen, wie auch Beer, Duhm, Frd. Delitzsch, Budde erkennen, den Zusammenhang der Beweisführung Hiobs und unterscheiden sich von V. 5—7 auch formal dadurch, daß die den Vers einleitenden Partizipien in V. 8—10 anders als in 5—7 ohne Artikel stehen. Sie sind darum aus unserem Zusammenhang auszuscheiden, aber nicht, wie vorgeschlagen wird, zu streichen. Vielmehr ist hier wie sonst der Zusammenhang zu suchen, aus dem sie hieher verstellt sind. Schilderungen von Gottes Schöpfertätigkeit finden sich im Hiobbuch außer bei Elihu und in den Gottesreden auch 12, 7—9; 26, 7 ff.; 28, 25 ff. S. zunächst zu diesen Stellen. Weil auch V. 5—7 — freilich in ganz anderem Sinne — von der Natur sprechen, hat ein Abschreiber die Naturschilderungen V. 8—10 an dieser Stelle eingeschoben, s. dazu noch bei Kap. 26 und 12, 15 wo auch die Variante zu 9, 10: 5, 9 besprochen ist.

Im einzelnen ist schwierig 5 a „Der Berge versetzt und sie wissen (man weiß?) es nicht“, wo man eher die Wirkung auf die Berge erwarten sollte. Vgl. Ps 104, 32 „er berührt Berge und sie rauchen“ etc. Vielleicht stand ursprünglich וַיָּנֻעוּ (od. וירעדו) „und sie wanken (beben)“ da, was leicht zu וידעו „und sie wissen“ verlesen und zu „und sie wissen nicht“

korrigiert werden konnte. — V. 8 b steht in Parallele zur Erschaffung des Himmels in 8 a, ist also nicht mit den modernen Kommentaren „und wandelt auf den Höhen des Meeres“ zu übersetzen, sondern (vergl. richtig schon RASCHI) auf die Schöpfung des Meeres zu beziehn: „und niederstampfte die Höhen des Meeres“. Wie die Wölbung des Himmels daraus verstanden wurde, daß Gott ihn als sein Zelt ausgespannt (8a), so dachte man sich die spiegelglatte Fläche des Meeres dadurch entstanden, daß Gott ihre Höhen niederstampfte wie einen Estrich (8 b). — Zur — noch unsicheren — Deutung der Gestirnnamen V. 9 vgl. Budde z. St. Für עשׁ, 38, 32 עישׁ als Sternname ist mit Nöldeke u. a. nach dem Aramäischen besser etwa עישׁ zu sprechen. Auffallend sind die nur hier vorkommenden (über 37, 9 s. z. St.) „Kammern des Südens“, wofür zuletzt Perles, Hommelfestschrift II, 132 nach der syr. Uebersetzung „die Umkreiser (חדרי, l. korrekter חורי ?) des Südens vorgeschlagen hat. Auch das befriedigt nicht ganz. Die textlichen Abweichungen von 5, 9 und 9, 10 sind für den Sinn belanglos.

V. 11 „Er huscht an mir vorbei — ich seh' ihn nicht, zieht vorüber — und nicht merk' ichs“ ist unbeanstandet geblieben, schließt aber weder an V. 10, noch an V. 7 irgendwie an. Daß Hiob „ihn“ nicht sieht, ist kein Beweis für Gottes siegreiche Kraft und Klugheit. Auch spricht Hiob in V. 2—13 sonst nicht von sich selber. Oben zu 4, 15 f. ist aber gezeigt worden, daß 9, 11 zur Schilderung der Traumvision 4, 12—19 b gehört, die freilich (s. zu V. 2) wahrscheinlich weiter mit 9, 2 ff. zusammenhing. Vor V. 12 wurde V. 11 wohl nur seiner jenem ähnlichen Form wegen gestellt. V. 11: הן יעבר . . ולא, V. 12 . . . הן יחתף מי.

V. 12 setzt den Gedanken von V. 4 b („wer trotzte ihm . . .“) fort: „Rafft er hinweg, wer kann ihm wehren? Wer spricht zu ihm: was tust du?“. S. noch unten. V. 13 a ist allgemein mißverstanden. Was soll es hier bedeuten, daß Gott selbst seinem Zorn nicht wehrt? Hier, wo es sich darum handelt, daß andere seinem Zorn nicht hemmend in den Weg treten können! Darum ist hier אלוה (nach der rabbinischen Terminologie) nicht „heilig“: „Gott“, sondern „profan“: „ein Gott“! „Ein Gott kann seinem Zorn nicht wehren, der Rahab Helfer ducken sich vor ihm“

sagt Hiob, geschweige daß der Mensch es wagen dürfte ihm zu trotzen. An dieser Stelle ist also die Vorstellung von der Rahab, der Urflut, als einer Göttin in ihrer alten mythologischen Form erhalten! — In diesem Schlusse greift somit Hiob ganz genau die Folgerung des Traumgeistes in Kap. 4,17 ff. auf: Auch auf Grund dessen, was uns Menschen von dem Stärkeverhältnis der Himmlischen aus den Erzählungen der Vorzeit bekannt ist, „weiß ich, daß dem so ist“ (2a), daß Götter selbst ihm gegenüber nicht bestehen können, geschweige denn der Mensch.

Die Folgerung V. 14 ist in ihrer gegenwärtigen Fassung nicht einwandfrei. Subjekt und Aussage des Schlusses in V. 13 werden verschoben: Ein Gott kann gegen ihn nicht ankämpfen. Daraus folgt, daß der Mensch diesen Kampf ganz gewiß nicht aufnehmen kann. Aber daß „ich ihn anzusprechen, Worte mit ihm zu wählen“ (nur das, nicht „ihn mit Worten zurechtweisen“ kann אענו אבחרה דברי עמו V. 14 bedeuten) nicht vermag, folgt daraus keineswegs. Und da auch in V. 15 nicht mehr von der Menschen Kampf gegen Gott, sondern von Hiobs Wunsch die Rede ist, vor Gott Recht und Gnade zu erflehen, scheint es mir, daß in V 14 vor אנכי „ich“ ein Sprung vorliegt, wo zwei verschiedene Gedanken aufeinanderstoßen. V. 14 scheint zu einem Wunschsatze ergänzt werden zu müssen. [O, könnte] ich doch zu ihm sprechen, meine Worte wählen mit ihm!“, während die ursprüngliche, hier fehlende Folgerung zu V. 13 wohl gelautet haben mag: Geschweige denn [der Mensch, der Wurm, das Erdenkind, die Motte] o. ä.

Faßt V. 13 „Ein Gott kann seinen Zorn nicht wenden, unter ihm duckten sich der Rahab Helfer“ die Beispiele für Gottes Kampf gegen die Naturgewalten in V. 4—7 zusammen, so wird auch V. 12 „rafft er hinweg, wer kann ihm wehren? . . “ zwischen 7 und 13 nicht am Platze sein und wohl erst in die Fortsetzung von V. 13 zu stellen sein. Ferner scheint die kurze Erwähnung der Göttin Rahab in V. 13 vorauszusetzen, daß vorher auch von Gottes Kampf gegen die Urflut die Rede war. In der Tat wird es sich herausstellen, daß an anderer Stelle noch wichtige Teile dieses Redeabschnittes erhalten sind, die einander notwendig ergänzen und zusammenschließen. S. bes. zu Kap. 12: 25; 26. S. auch noch zu V. 19.

Zu V. 14—15: ich möchte mit Gott reden können, vgl. 5, 8; 13, 3. 13 ff. etc. In V. 15 können למשפטי und צדקתי in den Parallelen nur „mein Recht“ und „meine Gerechtigkeit“ sein; L. in a wohl אך צדקתי לא אענה „Nur meine Gerechtigkeit will ich aussagen (vgl. 16, 8 s. dazu), und flehen um mein Recht“. So schließt V. 15 aufs beste an V. 14 an, der (s. oben) gleichfalls dem Wunsch mit Gott zu reden Ausdruck gibt.

Diese beiden Verse sind äußerer Aehnlichkeit wegen (אענה : יענני V. 16) vor eine andere Versgruppe 16—18 gestellt worden, deren Thema ist: Gott hört mich nicht und tut mir Unrecht (vgl. bes. 19, 6 a ff. wo gleichfalls beide Gedanken: Gott hört nicht, und: er tut mir Unrecht vereinigt sind). In V. 17 ist בשערה ישופני „der mich im Sturme zermalmt“ an sich und neben der Parallele „und grundlos häuft meine Leiden“ schwierig. Ich vermute die Umstellung: ברשעה „der mit Unrecht mich zermalmt und grundlos häuft meine Leiden“. Von solchen Leiden spricht V. 18.

V. 19 „Gilt es Kraft, so ist er (l. הנהו oder הוא) stärker, und gilts Gericht, wer könnte mich (?, ihn? uns? s. sogleich) laden“ klingt so stark an V. 4 an, daß man ihn gern zu V. 2—13 stellen möchte. Anderseits scheint er aber mit V. 16. 32 zusammenzuhängen, wo Hiob für sich selbst (nicht wie in V. 2—13 für den Menschen im allgemeinen) die Möglichkeit mit Gott zu rechten leugnet. Darum wird man doch am besten יעדנו „wer könnte uns zusammenbestellen“ lesen, ohne die an sich naheliegende Möglichkeit in Abrede zu stellen, daß Hiob die in 9, 2—13 für den Menschen im allgemeinen gewonnenen Urteile im weiteren Verlauf derselben Rede auf sein persönliches Verhältnis zu Gott anwendet.

Der Gedanke, Gott tut mir Unrecht (V. 17—18) wird V. 20 wieder aufgenommen „Wenn ich auch im Recht bin, beschuldigt mich sein Mund (l. m. a. פיו), fromm bin ich und er raubt mein Recht“ (l. m. Graetz ויעשקני für ויעקשני „er verkehrt mich“).

V. 21 „Fromm bin ich, nicht kenne ich mich selbst“ ist so sinnlos; der Parallele „ich verachte mein Leben“ wegen wird aber für תם אני לא אדע נפשי etwa תמאן ליגוע נפשי zu lesen sein: „es weigert sich meine Seele sich zu mühen, ich verachte mein Leben“ vgl. V. 29. Ein solcher Satz paßt aber zu V. 20 gar nicht

und wurde sicherlich nur des Anklangs von תם אני in V. 20 und תמאן 21 wegen hiehergestellt. Inhaltlich berührt sich V. 21 am nächsten mit 10, 1 a (s. dazu) aber auch 3, 21 etc.

V. 22—23 behauptet, daß Gott Gerechte und Ungerechte ohne Unterschied vernichte. V. 23 ist mißverstanden; wie 5, 3 ist auch hier פְּתָאִם für פתאם zu lesen: „Alles eins ists, sprach ich drum, den Frommen wie den Frevler vernichtet er (22). Wenn seine Rute (l. m. a. שׁוטו) die Toren (= Bösen, wie 5, 2 f.) tötet, spottet er auch des Schlages der Reinen". Für das unwahrscheinliche למסת l. m. Graetz u. a. לְמַכַּת.

Kann der in V. 22—23 ausgesprochene Gedanke aus dem Zusammenhang mit V. 21 oder einem anderen Abschnitte dieses Kapitels hervorgegangen sein? Das ist nicht wahrscheinlich. Selbst von dem ihm gedanklich in Kap. 9 am nächsten stehenden Abschnitt 16—18 unterscheidet sich das Stück 22—23 dadurch, daß dort Gottes Verhalten zu Hiob allein, hier das Los von Frommen und Frevlern im allgemeinen behandelt wird. V. 22—23 ist deutlich die Folgerung aus einem Nachweis, daß der Fromme am Ende ebenso zugrunde geht wie der Böse, welchen Nachweis Hiob in der Tat ausführlich in Kap. 21 erbringt. Vgl. 21, 26: „Zusammen ruhen sie im Staube und deckt Gewürm sie zu". Dahin gehört augenscheinlich auch die weitere Ausführung derselben Behauptung an unserer Stelle.

Dieses Resultat wird dadurch bestätigt, daß auch V. 24 ab „Das Land ist dem Frevler überlassen (d. h. er ist der Herr im Lande; vgl. das in den Psalmen häufige: die Gerechten erben das Land), das Antlitz seines Richters deckt er zu" (d. h. er weiß seine Sünden vor ihm zu verbergen), gewiß aus Hiobs Schilderung der verkehrten Weltordnung (Kap. 21 und 24) stammen muß. Auch 24 c אם לא אפו מי הוא, so gewiß nur der unvollständige Anfang einer Frage, erinnert so stark an 24, 25 „Wenn aber etwa nicht, wer (ואם לא אפו מי) könnte mich Lügen strafen und meine Worte zunichte machen", (vgl. Graetz) daß 9, 24 c wohl als Folgeweiser gleichfalls auf einen Zusammenhang von V. 22—24 mit den Schilderungen der verkehrten Weltordnung in Kap. 21 und 24 hindeutet.

Was in V. 25—31 steht, kann wieder mit keinem anderen Stücke von Kap. 9 direkt zusammenhängen und an dieser Stelle schon darum nicht ursprünglich sein, weil es gegen V. 2—24

und 32—35 wie Kap. 10, 2 ff. von Gott in zweiter Person spricht. Auch inhaltlich berührt es sich mit keinem der anderen Stücke von Kap. 9. wohl aber mit den Du-stücken in Kap. 7 und 10. Aber auch in sich ist V. 25—31 nicht einheitlich, sondern besteht aus den Fragmenten:

1. V. 25—26 „Und meine Tage sind rascher als ein Läufer, fliehen und sehen nichts Gutes; schwinden mit den Schiffen aus Rohr, wie der Adler hinabstürzt auf seinen Fraß“, das deutlich in den Zusammenhang von 7, 6—7 a gehört und worin 25 a wohl nur (schlechtere) Variante zu 7, 6 a ist. 25 b ist dann wohl mit 7, 7 a zu verbinden: „Denk dran, daß Wind nur ist mein Leben (hebr. Pl.), entflieht (hebr. Pl.) und nimmer Gutes sieht“.

2. Mit dem vorigen nicht direkt zusammenhängend: V. 27 „Wenn ich denke (l. m. a. אמרתי oder אמר), ich will mein Leid vergessen, meinen Unmut lassen und mich erholen“, ein Bedingungssatz, dem hier auch kein passender Nachsatz folgt. Gehört der Vers in den Zusammenhang von 7, 13—15?

3. V. 28—31 „Ich fürchte (?) alle meine Leiden (?) ich weiß, daß du mich nicht freisprichst. Bin ich denn verdammt, wozu dann müh' ich mich vergebens (nicht zu ändern! vgl. 27, 12)? Und wüsch ich mich mit Seifenkraut (vgl. Preuß, Bibl.-Talm. Medizin 431; J. Löw, Or. Littztg. 15, 556) und reinigte mit Lauge meine Hände, — da tauchtest du in Schmutz (? l. m. a. שחת ?) mich ein, daß meine Kleider selbst sich vor mir ekeln“, gehört anscheinend zur Besprechung von Gottes ungerechter Verdammung des schuldlosen Hiob 10, 13—17. Sehr schwierig ist 28 a; ist m. a. etwa ירגזו כל עצמתי „es beben all meine Knochen“ o. ä. zu lesen, so steht das Sätzchen V. 27 (bzw. 7, 13—15?) näher als seiner Fortsetzung.

V. 32 (s. zu V. 19) klagt wie V. 16 und 19 darüber, daß Hiob zu keinem Gerichtsverfahren mit Gott kommen kann.

Dagegen sprechen V. 33—35 wieder wie V. 14—15 davon, wie es wäre, wenn Gott mit Hiob zu Gericht ginge. Denn . . . לא יש „es gibt zwischen uns keinen Schiedsmann“ ist sprachlich unmöglich. Es ist vielmehr, wie auch aus den Wunschformen im folgenden hervorgeht m. a. לא יש zu lesen: „O gäbe es doch einen Schiedsmann, der seine Hand auf uns

beide legte . . .“ V. 33—35 schließen somit nicht an V. 32 an. Sie wurden aber wohl wegen der äußeren Ähnlichkeit von לא איש V. 32 und לא יש V. 33 hinter V. 32 angereiht. In V. 35 ist „denn nicht so bin ich mit mir“ undenkbar, weshalb ich ZDMG 66, 403 (ebenso Ehrlich z. St.) „ich“ für eine Korrektur von „er“ gehalten habe: „Denn nicht gerecht (כן) ist er mit (bei) mir“. Aber das ist doch wohl keine rechte Begründung zu a „ich will sprechen ohne ihn zu fürchten“. Es ist sonst (vgl. zu 6, 10; 13, 16) das Bewußtsein der Wahrhaftigkeit und der gerechten Sache, das Hiob furchtlos reden läßt. Vielleicht darf man darum für לאכן setzen נאמן: „denn wahrhaftig (oder נָכֹן „sicher“) bin ich bei mir“. Unrichtig ist es ferner, wenn man 35a als Folgesatz zu 33—34 übersetzt: „Dann will ich reden, ohne ihn zu fürchten“. Das müßte durch כי עתה oder כי אז ausgedrückt sein. 35a bedeutet nur „Reden will ich ohne ihn zu fürchten“ und ist nicht unmittelbar als Nachsatz hinter 33—34 am Platze. S. zu 13, 20 ff.

Kap. 10, 1 enthält zunächst in a eine Äußerung des Lebensüberdrusses, die keine Parallele hat und mit bc nur dann (entfernter) zusammenhängt, wenn auch hier wie 6, 8—12; 13, 13 ff. der Lebensüberdruß den Entschluß zu reden begründen soll. Jedenfalls hängt mit 10, 1 a auch 9, 21 zusammen. 10, 1 b c, ergänzt durch die deutliche Variante 7, 11 (s. dazu), bildet dagegen deutlich ein Einleitungsstück. In V. 2 ff. folgt nun in der Tat ein neues großes Redestück, das sich an Gott in 2. Person wendet.

Schließt die an Gott gerichtete Rede 10, 2 ff. an die Äußerung des Wunsches mit Gott zu reden 9, 14—15; 33—35 an, so daß dieser Wunsch die Einleitung zu jener Rede bildete? Diese Möglichkeit läßt sich an sich zumindest vorläufig, da wir weder den weiteren Zusammenhang von 9, 14—15. 33—35 noch den Gesamtinhalt der 10, 2 folgenden Rede kennen, nicht in Abrede stellen, zumal da Hiobs Reden im Dialog Antworten an die Freunde sind und es unverständlich wäre, wenn er gleich nach dem Einleitungsvers 10, 1 + 7, 11 sich mit Umgehung der von den Freunden vorgebrachten Argumente an Gott wendete. In diesem Falle wird aber 7, 11 + 10, 1 „Auch ich kann meinem Mund nicht wehren, und lasse meiner Klage freien Lauf; will reden in

meines Herzens Angst, klagen in der Bitternis meiner Seele“ zwischen 9, 35 und 10, 2 nicht am Platze sein, da „Auch ich“ hier beziehungslos, 10, 2 nicht der Beginn einer Dialogrede ist und auch inhaltlich 7, 11 + 10, 1 allein eher Klagen an die Freunde als Anklagen gegen Gott anzukündigen scheint. Der Grund weshalb 10, 1 unmittelbar hinter 9, 35 gestellt wurde, war vielmehr wohl der Anklang von אדברה 9, 35 und 10, 1, der in Wirklichkeit aber gegen diese Versfolge spricht, da der Dichter in aufeinanderfolgenden Versen nicht dieselbe Form desselben Wortes verwendet hätte.

V. 2 verlangt von Gott in a Einstellung der Feindseligkeiten, in b die Angabe von deren Grund. Da diese verschiedenen Forderungen durch kein „oder“ geschieden sind und in der Fortsetzung nur die zweite betont wird, wird für אל in a wohl אךְ „wie?“ (vgl. 21, 34) zu lesen sein: Ich will zu Gott sprechen: wie kannst du mich verdammen, künde mir warum du mich befehdest!“ Dieselbe Forderung stellt auch 7, 20—21 b; 13, 23.

V. 3 הטוב לך כי תעשק   כי תמאס יגיע כפיך   ועל עצת רשעים הופעת ist dreiteilig; welches Stichenpaar der Parallelismus zusammenschließt, ist zunächst schwer zu entscheiden. Indes ist in c „du erscheinst über der Frevler Rat“ gewiß unmöglich und wohl am leichtesten in ואם בעצת רשעים חפצת „oder gefällt dir der Frevler Rat (= Treiben?)?“ zu verbessern, das zu a „ists dir recht, daß du vergewaltigst?“ die Parallele bildete; ואם wurde viell. über ואל zu ועל. Damit fällt 3 b heraus und in der Tat hat sich 14, 15 b unter anderen Nachträgen die sichere Parallele zu 10, 3 b erhalten. Verbinde: „Verachtest du ja deiner Hände Werk, lauerst auf deiner Hände Schöpfung (למעשה ידיך תכסף)!“ Vgl. יכסוף Ps 17, 12. V. 3 a c erörtert also eine (die erste?) Möglichkeit, warum Gott Hiob bekämpft: etwa aus Lust am Unrechttun? Ob 3 b + 14, 15 b hier anschließt, ist schwer zu sagen. Der in 3 a c ausgesprochene Gedanke, daß etwa das Übeltun an sich Gott Freude mache, wird selbst nirgends wieder aufgenommen. Dagegen hat 3 b + 14, 15 b gewiß in V. 8 ff. seine Fortsetzung, s. dazu. Vgl. „deiner Hände Werk“ V. 3 b und 14, 15 b mit „Deine Hände haben mich ja geschaffen“ V. 8.

Eine zweite Möglichkeit erörtert V. 4: Ist es Kurzsichtigkeit, wie sie Menschen, nicht Gott eigen ist (V. 4), daß er nach Hiobs Schuld sucht? (V. 6). Gott weiß ja, daß Hiob unschuldig ist, in seiner Hand kein Unrecht ist (V. 7; l. m. Duhm des besseren Parallelismus wegen: ואין בידי מעל?). V. 5 — Gleicht deine *Lebenszeit* der des Menschen? — scheint vom Gedanken abzulenken und V. 6—7 unmittelbar V. 4 fortzusetzen, weshalb Beer V. 5 streicht. Doch gehört auch dieser Gedanke an *richtiger* Stelle in die Erwägungen Hiobs. „Sind wie des Menschen *deine* Tage“ ist deutlich die Einführung der Klagen Hiobs, daß des Menschen Leben ja kurz, ein Augenblick nur sei in Gottes ewiger Dauer. „Warum kannst du da nicht zuwarten, bis nur zu bald Staub und Gewürm mich deckt?“ Unrichtig war es nur, daß V. 5 wegen seiner formalen Ähnlichkeit mit V. 4 hinter diesen gestellt wurde.

Mit V. 8 beginnt eine ausführliche Schilderung der Erschaffung Hiobs. Ist diese an sich unmittelbar hinter dem Satze „du weißt, daß ich unschuldig bin“, nach dem wir bald ein „und dennoch“ erwarten, nicht ganz am Platze, da die Erschaffung Hiobs ebensowenig wie die eines anderen Menschen für seine Frömmigkeit beweisend ist und aus der Schilderung in der Fortsetzung V. 13f. (s. dazu.) keinerlei Folgerung gezogen wird, so spricht nun auch 3b + 14, 15b „Verachtest du ja deiner Hände Werk, lauerst auf deiner Hände Schöpfung“ das wohl ursprünglich V. 8 vorausging, dagegen, die Schilderung an die Behauptung anzuschliessen: du weißt, daß ich unschuldig bin. Dagegen hängt jene wohl mit dem Gedanken von V. 18f. zusammen: Warum hast du mich aus dem Mutterleib kommen lassen, warum alle Mühe der Schöpfung auf dich genommen, wenn ich dir jetzt ein Anstoß bin, den du aus dem Wege schaffen willst?

Im einzelnen ist hinter „Deine Hände haben mich ja gebildet und geschaffen“ (8a) ein „zusammen, ringsum, und *vernichtest* mich“ (ותבלעני) 8b unmöglich. Hiob spricht in der ganzen Reihe der Verse 8—12 nur von den Einzelheiten seiner Erschaffung in der Vergangenheit; mitten dazwischen kann nicht von seiner Vernichtung die Rede sein. ותבלעני muß einfach ein Synonym zu den Bezeichnungen des Schaffens in a decken; lies wohl תבצעני „insgesamt, um und um hast du mich *voll*-

endet". Wer an יחד „insgesamt" Anstoß nimmt, mag gestützt auf μετα ταυτα der LXX dafür die Zeichen von אחר erschließen: „Hinten und ringsherum hast du mich vollendet". Jedenfalls vgl. in dem von Hiob wohl abhängigen Psalm 139, V 5 „hinten und vorn hast du mich gebildet".

Zu 9 a „Denk doch, daß du wie Ton mich gemacht" bemerkt Budde: „כחמר schwerlich ‚wie Ton', was nur bei einem Tatwort des Knetens, Bildens richtig wäre, sondern acc des Stoffes; Beer möchte nach LXX das כ streichen". Aber das Tatwort des Knetens steht da, wenn man nach Ps 139, 15 אשר עֻשֵּׂיתִי בסתר auch hier עִשִּׂיתַנִי „(wie Ton) hast du mich geknetet" vokalisiert, was dem matten „hast du mich gemacht" gewiß vorzuziehen ist. — Wie עפר als Entsprechung zu חמר und der Zusammenhang zeigen, ist auch 9 b, wörtlich „und zum Staube bringst du mich zurück" (תשיבני) so kaum richtig: wie in a muß auch hier von der Erschaffung aus und auf dem Staube, nicht von der künftigen Rückkehr zu ihm die Rede sein. Zur Verbesserung bieten sich Möglichkeiten wie: „Wie Staub (כעפר) bildetest du mich (תיצרני), häuftest du mich auf (תצברני); zum Staube (לעפר) machtest du mich (תשימני); auf (על) d. St. ließest du mich weilen (תשיבני), stelltest du mich hin" (תציבני) etc. Am meisten im Bilde des Handwerkers bleibt vielleicht: „Zu Staub zerreibst du mich" (תשופני). In V. 10 übersetzt Targum תתיכני mit „seihtest du mich" (כנן) verbindet also — viell. mit Recht — 10 a und b zu einer Vorstellung, dem Entrahmen der Milch zur Käse- oder Butterbereitung: „Seihtest wie Milch mich, um wie Käse mich gerinnen zu lassen". Spielt, wie wohl mit Recht angenommen wird, V. 10 auf den Zeugungsakt an, so stand er ursprünglich wohl vor V. 9. — V. 11, die Bekleidung des Gebildes (V. 9) mit Haut und Fleisch und die Durchflechtung mit Knochen und Sehnen, ist wohl korrekt.

In V. 12 ist nunmehr von der Belebung des so geschaffenen Körpers die Rede. Dadurch wird חיים „Leben" gegen das vorgeschlagen חֵן gesichert, freilich aber das folgende וחסד abgewiesen, wofür vorläufig m. a. וְחֶלֶד „und Dasein" gelesen werden mag. In b aber ist für שמרה, das zu עשית in a parallel steht, wohl שָׂמָה einzusetzen, das vor רוחי leicht zu שמרה werden konnte: „und dein Geheiß setzte meinen Odem ein" vgl.

Nu 11, 17 ואצלתי מן הרוח . . ושמתי עליהם; Jes 63, 11 השם בקרבו את רוח קדשו; Ps 66, 9 השם נפשנו בחיים.

Im folgenden sind wieder zahlreiche Risse und Sprünge unverkennbar, die darauf schließen lassen, daß Stücke ausgefallen sind und die ursprüngliche Ordnung gestört ist. Schon V. 13 schließt nicht an 12 an. „Und d a s hast du in deinem Herzen bewahrt, ich weiß, daß dies bei dir (= unvergessen) ist" könnte sich ja zur Not auf die Erschaffung Hiobs beziehen, obwohl ein Saţ wie Ps 139, 1 u. ff. dies deutlicher gesagt hätte. V. 14 aber „Wenn ich sündigte hast du mich beobachtet und von meiner Schuld sprichst du mich nicht frei" bezeugt, daß auch אלה und זאת in V. 13 auf Gottes Kenntnis von Hiobs Schuld oder Unschuld sich beziehen dürften. V. 15 kehrt somit zum Thema von V. 2—7 zurück, ohne daß an die Erwähnung von Hiobs Erschaffung irgendwie angeknüpft wird. „Ich merk es, dies (= das folgende) war deine Absicht" (Duhm) kann 13,b nicht bedeuten.

„Wenn ich schuldig bin, weh mir! Aber (auch) wenn ich gerecht bin, kann ich mein Haupt nicht erheben (15 a b)". Das will wohl besagen, daß Hiob seine Gerechtigkeit nicht nachzuweisen vermag; Gott glaubt sie ihm nicht. — 15 c שבע קלון וראה עניי schließt „sich grammatisch weder nach vorn, noch nach hinten an" (Beer). Da dem Säţchen der Parallelstichos fehlt, liegt es nahe, es für einen Randnachtrag zu halten. Neben der Möglichkeit, nach Geiger, Lagarde u. v. a. שבע קלון ורוה עני zu lesen, ist auch umgekehrt die Verbesserung von שבע קלון in שמע קולי „Hör meine Stimme und sieh mein Elend!" in Betracht zu ziehen. Ist die erstere Lesung richtig, so wird man in 15 c den Rest eines zu 14, 1 „Der Mensch, der Frauen Sohn ist kurz an Tagen und s a t t a n K r ä n k u n g" parallelen Saţes sehen dürfen.

V. 16—17 b ויגאה כשחל תצודני ותשב תתפלא בי: תחדש עדיך נגדי ותרב כעשך עמדי bietet der Erklärung viele Schwierigkeiten: ויגאה auf ראשי zu beziehen „Und höb es sich" (Budde) ist ganz ausgeschlossen, da גאה nur „e r h a b e n" oder „h o c h m ü t i g sein" bedeuten kann, nicht „den Kopf frei heben". Ferner ist „ich kann mein Haupt nicht erheben" doch nur bildliche Redeweise für „Gott hält mich doch für schuldig", Höbe sich Hiobs

Haupt, d. h. würde seine Unschuld anerkannt, so wäre alles gut — was zur Fortsetzung keineswegs paßt. כשחל תצודני kann selbstverständlich kaum bedeuten „wie einen Lőwen fängst du mich“ da sich der gepeinigte Hiob nicht gut einem Löwen vergleichen kann. Aber auch „wie ein Löwe jagst du mich“ ist unmöglich, da צוד „fangen, durch eine מצודה erbeuten“ (vgl. arab.) sāda bes. „fischen“, צידון = „Fischfang“ etc.) vom Tiere sonst nicht gebraucht wird. Wie immer man כשחל versteht, auf keinen Fall braucht Gott Hiob erst „einzufangen“; Hiob kann und will ihm ja gar nicht entfliehen. „Und [wolltest] dich immer wieder verherrlichen an mir“ (16 b) wäre vollends ein Gedanke, der mit dem Streit über Hiobs Schuld oder Unschuld nichts zu tun hat. עדיך 17 a ist zu כעשך 17 b nicht parallel und darum hat man jenes auf verschiedene Weise korrigieren wollen. Hält man indessen daran fest, daß Hiob darüber klagt, daß er seine Gerechtigkeit nicht beweisen kann, so muß man daran denken, daß Gott dem Selbstzeugnis Hiobs andere Zeugen entgegenstellt. 17 a „du erneuerst deine Zeugen gegen mich“ ist darum der feste Punkt, von dem die Erklärung von 16—17 auszugehen hat! 17 b, in den anderen Wörtern parallel zu 17 a, muß es auch in עדיך : כעשך sein. כעשך muß hier also ein Wort für Zeugen oder Zeugnis sein. Da Hiob sich im Rechte fühlt, kann dieses nur ein falsches, lügnerisches Zeugnis sein, wonach כחשך zu lesen ist „du erneuerst deine Zeugen gegen mich, häufst wider mich deine Verleumdung“! Vergleiche 16, 8 wo ebenso עֵד im Parallelismus dem vermessenen כחש gegenübersteht; s. z. St. Damit ist auch der Sinn von V. 16 eng umschrieben, wo ich daher etwa für כשחל wieder כחש für תצודני : תעידני und für ותשבתתפלאבי etwa ותשפת תפלה בי rekonstruiere. Anstatt ויגאה erwartet man vor [ו]כחש ein weiteres Synonym für „Erfindung“ o. ä., wofür ich etwa בדאה vermute, das ich auf Grund von hebr. aram. בדא „ersinnen, Lügen erfinden“ rekonstruieren zu dürfen glaube: „Erfindung und Lüge zeugst du gegen mich und legst mir Unrecht bei.“ 17 c חליפות וצבא עמי, das hier in der Luft hängt und vielfach mißdeutet wurde, wird von Siegfried; Bickell Beer gestrichen. Damit ist noch nichts erklärt: s. aber zu 7, 1 f., zu welcher Stelle 10, 17 c ein Nachtrag ist.

V. 18 f. „Warum zogst du mich dann aus der Mutter Schoß? Verscheiden hätt' ich soll'n, kein Aug mich sehn! Wie nicht gewesen wär ich dann, vom Schoß zum Grab geleitet!“ schließt sicherlich nicht an 17 c, aber auch nicht gut an 17 b an. Dagegen bildet es eine treffliche Fortsetzung zu V. 8—12, Hiobs Erschaffung: Wozu die Mühe der Schöpfung? Wäre ich tot geboren, brauchtest du nicht Anstoß an mir zu nehmen. s. oben zu V. 8. — Zu V. 18 f. gehört wohl auch 7, 21 (s. dazu): „Denn dann läg ich im Staube, du suchtest mich und ich wäre nicht da“. Zu den ungerechten Beschuldigungen V. 16—17 vgl. dagegen wohl zunächst 9, 29—31: Bin ich denn verdammt, wozu müh ich mich noch vergebens? Und wüsch ich mich mit Seifenkraut und Lauge, du tauchtest mich in Schmutz . . .

Der Gedanke von V. 20 ff. „Meine Tage sind wenig, laß mich, denn ohnedies vergehe ich“, kann ursprünglich nicht die Fortsetzung von 18—19 gebildet haben. Zu „warum bin ich nicht gestorben?“ bildet die Bitte „Laß mich, ich sterbe ohnehin bald“ geradezu einen Widerspruch. Der letztere Gedanke ergibt sich vielmehr aus folgenden Fragen an Gott: „Warum quälst du mich schwachen Menschen und strebst danach, mein Leben zu verkümmern? Es ist ohnedies kurz und vergänglich“. Vgl. V. 5; 9, 25 f.; 7, 16 ff.

Im einzelnen ist in V. 20 für ישית wohl m. a. שבות oder שוב und (mit dem Qərē) וחדל zu lesen. In V. 22 sind עיפתה כמו אפל und ותפע כמו אפל zweifellos Varianten, aus denen sich für das fragliche Wort ein תופעתה, יִפְעָהּ „ihr Aufleuchten, Glanz“ ergibt; S. zu 11, 17. Der Sinn von V. 22 ist klar: Ein Land, dessen Helle selbst wie Finsternis ist, Tiefdunkel und kein Licht. Im Wortlaut ist noch סדרים schwierig, da von „Ordnung“ hier nicht gut die Rede sein kann; auch die vorgeschlagenen Verbesserungen befriedigen nicht. Vielleicht darf man in den zwei letzten Buchstaben des Wortes ים „Tag“ erkennen. Für סדר könnte man mit Rücksicht auf den Inhalt möglicherweise an das hebr. u. aram. מָדֹר „Wohnung“ denken; also וְלֹא מדר יום „wo der Tag nicht wohnt“.

Kap. 9—10 stellen somit wieder keine geordnete einheitliche Rede dar. Wohl sind alle in Kap. 9—10 enthaltenen Stücke als echte Hiobworte anzuerkennen, bestehen aber wieder aus ver-

schiedenartigen Fragmenten, die sich so zu keinem Ganzen zusammenschliessen. Diese umfassen:

1. Ein großes Hauptstück (9, 25—31; 10, 2 (1 ?)—22), worin Hiob Gott in zweiter Person anspricht und das (s. zu Kap. 7) durch andere anderswohin verstellte Du-Stücke zu ergänzen ist. Darum konnten hier vorläufig nur die einzelnen Gedanken herausgeschält werden, ohne daß es möglich wäre, die ursprüngliche Ordnung des unvollständigen Zusammenhanges zu erschliessen.

2. Die Überirdischen können vor Gott ihr Recht nicht finden, geschweige denn der schwache Mensch: 9, 2—7. 13.

3. Stücke die den **Wunsch** Hiobs zum Ausdruck bringen, zu Gott zu reden: 9, 14—15. 33—35.

4. Gottes Wundertaten als Schöpfer: 9, 8—10. S. zu Kap. 26.

5. Der Traumgeist huscht an mir vorbei: 9, 11 (zu 4, 12 ff.).

6. **Ich** kann bei Gott mein Recht nicht finden; er tut mir Unrecht: 9, 16—20. 32.

7. Ich bin des Lebens überdrüssig: 9, 21; 10, 1 a.

8. Die verkehrte Weltordnung: der Gerechte wird mit dem Ungerechten vernichtet: 9, 22—24.

9. Ein Einleitungsvers: 10, 1 bc, zu ergänzen durch 7, 11.

All diesen Stücken gemeinsam ist, daß sie in keinem Punkte auf die Trostreden in Kap. 8 eingehen, als deren Antwort sie die gegenwärtige Anordnung des Textes ausgibt,

Zofar, Kap. 11.

Die Rede beginnt mit dem echten Einleitungsvers 2: „Soll Wortschwall ohne Antwort bleiben und der Maulheld soll recht behalten? (Budde)“. Zofars Frage geht danach dahin, ob denn keiner der Freunde eine Antwort auf Hiobs Rede weiß. In V. 3 muß יחרישו hier wie sonst „schweigen“ nicht „zum Schweigen bringen“ bedeuten. Ob dazu das farblose, unbetonte מְתִים „Leute, Männliche“ (nicht „Männer“) Subjekt sein kann, das im abs. nur in der Aufzählung כל עיר מתם (ו)הנשים והטף Dt 2, 34; 3, 6 vorkommt, Hi 24, 12 (s. dazu) aber gewiß und Ps 17, 14 sehr wahrscheinlich falsche Lesung ist, ist zumindest sehr zweifelhaft. Wußte der Dichter für Hiobs Freunde keine deutlichere Bezeichnung? Mir scheint in מְתִים, das ich mit כ

von בדיך verbinde. eher das Vergleichsobjekt כַּמֵּתִים zu liegen: „sie schweigen wie die Toten“. Das Subj. wäre dann in בדי zu suchen, wofür vielleicht [ח]בֵרַי „meine Freunde“ zu lesen ist. Auch בדים „Geschwätz“ ist ja nichts weniger denn sicher. מכלם „der beschämt“ ist nicht sehr wahrscheinlich. Vielleicht geht man nicht fehl, wenn man an כלם „den Mund verbinden“ denkt, vgl. syr. כלם „den Mund verbinden, zum Schweigen bringen“, neusyr. כלם „*met.* to be silent“ (Maclean, Dictionary). arab. ablama „schweigen“ etc., wonach man wohl ואין מַכְלִם (Aramäismus!) „und niemand stopft dir den Mund“ wird lesen dürfen. Vgl. auch zu 30, 11.

4a „Und du sprichst, rein ist meine R e d e“ neben „und lauter war ich in deinen Augen“, das von Hiobs T u n zu sprechen scheint, ist in der Tat auffällig; doch mag hier Gerechtigkeit in Wort und Tat gemeint sein.

Möchte aber Gott selbst sprechen, wie Hiob in seinen Reden oft gewünscht, er würde ihm die rechte Weisheit erst zeigen (V. 5—6). In 6b כי כפלים לתושיה fehlt ein zu ויגד לך 6a paralleles Verbum. ודע(כי) ist deshalb als יְדַעֶךָּ hinaufzuziehen: l. wohl ופלאי כל תושיה ידעך „Und die Mysterien aller Weisheit wird er dir verkünden“. Um welche Weisheit kann es sich hier handeln? Wünscht der Redner, daß Gott Hiob Unterricht erteile, damit dieser an Klugheit zunehme? Davon kann hier nach V. 2—4 augenscheinlich nicht die Rede sein. Auf Grund seiner Weisheit und Allwissenheit soll Gott Hiob jene Antworten erteilen, die ihm die Freunde nicht geben können. „Er kennt die Übeltäter und sieht das Unrecht . . .“ (V. 11). Er allein kann Hiob, der sich für rein und untadelig hält, seine Sünden mitteilen. V. 2—6 ist also die Einleitung zu einer Rede, die vor allem eine Aufzählung von Hiobs Sünden bringen soll. Danach ist zunächst V. 6c zu deuten, ישה לך אלוה מעונך, das aus einem Sätzchen etwa für „Gott wird dir deine Sünden mitteilen“ o. ä. entstellt sein muß. An ein zu תושיה „Weisheit“ gehöriges ישה „wissen“ kann ich nicht glauben, eher etwa an: „(Was wirst du antworten, wenn) Gott dich nach deinen Sünden fragt?“ ישאלך אלוה מעונך, vgl. zu Kap. 22.

Zum Inhalt von V. 2—6, Gott kennt deine Sünden, gehört noch V. 11: „Denn er kennt die Übeltäter und sieht das Un-

recht . . . . .“. V. 11 b ולא יתבונן „(er sieht Unrecht) und bemerkt nicht“ paßt zum Verse nicht. Auch die Umdeutung „ohne nur aufzumerken“ oder ולו (n. LXX, Syr.) für ולא beheben die Schwierigkeiten nicht. S. aber zu 22, 11! Dieser Gegenstand wird sonst (s. unten) in Kap. 11 nicht fortgesetzt. Dagegen findet sich die dazu passende Fortsetzung in Kap. 22; s. dazu.

V. 7—9 bringen eine Reihe neuer Fragen. V. 7 „Kannst Gottes Grenze du erreichen, zu Schaddais Schranken du gelangen?“ wird, wozu das Vorhergehende verleitet, als Frage nach Hiobs Kenntnis von Gottes Wissen verstanden. Auch dann wäre ein Zusammenhang von V. 7 ff. mit V. 2—6 ausgeschlossen. Denn Hiobs Wissen von Gott hat mit der bisher behandelten Selbstgerechtigkeit Hiobs, die nur Gott allein widerlegen kann, weil er Hiobs Sünden kennt, nichts zu tun. Indes zeigen V. 8—9, worin die Grenzen Gottes als über Land und Meer, Himmel und Hölle hinausgehend bezeichnet werden, daß חקר und תכלית rein lokal zu fassen sind und nicht sosehr nach Hiobs Wissen von Gott sondern danach gefragt wird, ob Hiobs Macht sich überallhin erstreckt, wo Gottes Arm hinreicht? Eine solche Frage steht freilich erst recht ohne jede Beziehung zum Inhalt von V. 2—6.

Kann sie aber überhaupt in die Reden der Freunde passen, die selbst in höherem Grade als der zweifelnde Hiob ein festes, sicheres Wissen von Gott zu besitzen glauben und die mit dem Zweifel an menschlichem Wissen auch sich selbst widerlegen würden? In der Tat findet sich im Inhalt der Freundesreden nirgends eine Brücke zu dem Gedanken, daß es Fragen gibt, auf die der Mensch keine Antwort weiß, Grenzen Gottes, zu denen der Mensch ihm nicht folgen kann. Darauf macht erst Gott in seinen Reden Hiob aufmerksam und in der Tat berührt sich V. 7—9 sosehr mit den vielen ähnlichen Fragen in den Gottesreden, daß es mir mehr als wahrscheinlich ist, daß unser Stück dorthin gehört. Daß „Gott“ und „Schaddai“ in den Gottesreden vorkommen sollte, bildet keine Schwierigkeit; heißt es ja dort ganz ähnlich z. B. 40, 9: „Hast einen Arm du gleich Gott, oder donnerst du so laut wie er?“ S. unten zu den Gottesreden. Eine Bestätigung dieses Urteils

und Anhaltspunkte zur genaueren Einordnung von V. 7—9 s. zu 12, 7—9.

Im einzelnen ist in 7b für תמצא nach 23, 3 תבוא (Merx, Duhm) am besten. Daß תצא graphisch näherliegt, ist belanglos, da תמצא nicht durch Verlesen enstanden, sondern aus a in b eingedrungen ist. In 9a ist מִדָּה bekanntlich schwierig, auch fehlt das Zeitwort, das man aus V. 8 ergänzen müßte. Ich versuche es darum mit der Vokalisation מֹדָה „In Himmelshöhn — was schaffst du, und tiefer als Scheol — was weißt du? Miß weiter als die Erde und breiter als das Meer!"

V. 10, wörtlich „Wenn er vorüberzieht und ausliefert und versammelt, wer hält ihn zurück?" „paßt nur in eine Rede Hiobs (vgl. Cap. 12, 14 ff., 9, 11, 12), denn er weist auf die unheimliche Übermacht Gottes hin, der niemand (auch kein Unschuldiger) entrinnen kann" (Duhm). Aber der Text des Verses ist stark entstellt. Mit der Verbesserung יחתף für יחלף (Graetz u. a.) allein ist nichts getan. 10a muß für sich einen vollständigen, zu b parallelen Gedanken ausdrücken; also ist wohl ומי ausgefallen; aber sind „zieht vorüber" (oder „rafft hinweg") und „liefert aus, gibt preis" (oder יסגר „verschließt"), bzw. „versammelt" („beruft zur Verhandlung" kann יקהיל kaum bedeuten) und „hält zurück" passende Gegensätze? Da allzuweitgehende Änderungen unwahrscheinlich sind, liegt die Vermutung nahe, daß der Vers überhaupt nur eine Zusammenstellung von Varianten zu den ähnlichen Stellen 9, 12 und 12, 14 darstellt.

Über V. 11 s. oben zu V. 6 und unten zu 22, 14.

Ganz schlimm scheint V. 12 entstellt: ואיש נבוב ילבב ועיר פרא אדם יולד. „Und ein hohler Mann wird beherzt, und ein Wildesel als Mensch geboren", wie man zu übersetzen pflegt, oder der allgemeine Gedanke, den man darin finden zu können glaubt, passen ins Hiobgedicht überhaupt nicht. נבוב, ילבב und עיר finden sich sonst in unserem Buche nicht; für Wildesel ist nur פרא und ערוד (39, 5) belegt. Der Vergleich von פרא אדם Gen 16, 12 (Ehrlich) führt sicherlich in die Irre. Und doch kann das Richtige nicht fern liegen, da die Parallelen sich fast durchwegs bestimmen lassen. Sicher entsprechen einander: ואיש und אדם, scheinbar auch פרא und ועיר; dadurch wird ועיר dem ersten Halbverse zugewiesen. Aber ואיש נבוב ילבב ועיר ist

dann gewiß als erster Halbvers zu lang und da zu אדם nur ואיש allein, zu ילד nur ein Verbum die Entsprechung bilden kann, ist es bei der Ähnlichkeit von נבוב und ילבב zweifellos, daß wir es hier mit einer Dittographie zu tun haben, und ursprünglich ein Synonym zu ילד dastand. Ohne daß wir dieses Wort noch bestimmen, muß klar sein, daß das passive יֻלד unwahrscheinlicher ist als das aktive יולד „er zeugt"! Eine Parallele dazu birgt sich in den Varianten נבוב und ילבב, woraus sich mit einiger Sicherheit die Lesung ינבב „macht reifen, bringt hervor" ergibt. Nunmehr ist klar, daß in dem sich nun ergebenden Satze „Der Mann läßt hervorgehen ...., der Mensch zeugt ......" nicht der Wildesel das passende Objekt sein kann und 11, 12 vielmehr deutlich eine ergänzende Variante zu dem unvollständig erhaltenen Verse 5, 7 darstellt: „Denn der Mensch zeugt das Unrecht ...". Unter dem Stichwort אדם יולד aus 5, 7 dürfte hier der fehlende Halbvers nachgetragen sein: ואיש ינבב פרי עון „und der Mann läßt reifen die Frucht der Sünde" o. ä.; aus פרי עון konnte פרא עיר und weiter עיר פרא entstehen. In der erschlossenen Fassung „Denn der Mensch zeugt das Unrecht, und der Mann läßt reifen die Frucht der Sünde" bildet dieser Vers die passendste Fortsetzung zu 5, 6: „Denn nicht aus dem Staube läßt er sprießen das Unrecht und aus dem Boden nicht wachsen das Unheil", und bestätigt die oben dargelegte Auffassung dieser Stelle. Zu ינבב in diesem Sinne vgl. bes. Prv 10, 31.

V. 13—20 behandeln Hiobs Glück und die Vernichtung der Frevler. Daß und wie V. 13—20 untereinander und mit V. 2—6, 11 zusammenhängen, s. zu Kap. 22. Hier nur zu einigen Einzelheiten.

In V. 15a ist ממום (s. LXX) vielleicht Var. zu כמים V. 16. Über den Rest des Verses s. unten zu 22, 26. V. 15 „du wirst fest (מוצק) sein und nicht fürchten" ist dazu kaum die passende Fortsetzung. S. zu V. 18 f.

In V. 16 l. m. a. כי עתה für כי אתה; aber „Wie Wasser, das fortrinnt dächtest du's" ist unmöglich richtig. Auch כימים (Ehrlich) bessert nichts. Da die Parallele zu „du vergißt" allem Anschein nach schon im Fortrinnen liegt — Wasser verrinnt leicht, wird aber nicht leichter vergessen als anderes — muß das letzte

Wort die fehlende Entsprechung zu עמל enthalten. Liest man etwa רגזך so konnte dies leicht in תזך verlesen und nach תשכח in a zu תזכר ergänzt werden: „Wie Wasser verränne deine Sorge“.

In V. 17 kann dem Lichte des Morgens, bzw. des Mittags weder Hiobs Leben (חלד bedeutet ja auch nicht Leben schlechthin) noch etwa das graphisch naheliegende חילך „deine Kraft, dein Vermögen“ verglichen werden. Nach den Parallelen kommt nur „dein Recht“ — wofür jedes Wort graphisch fernliegt — oder „dein Licht, Glanz“ in Betracht. Darum wird wohl הלך „dein Glanz“ zu lesen und im Sinne von „Ruhm“ zu verstehen sein; vgl. הלל „rühmen“. Auch das dazu parallele תעפה ist nach 10, 22 (s. dazu) תפעתך „dein Leuchten“ zu lesen und bestätigt so die Richtigkeit der für חלד erschlossenen Lesung: „Und wie (l. כצהרים) der Mittag wird bestehen (s. zu 25, 3b) dein Glanz, dein Leuchten wird sein wie der Morgen“.

In V. 18 ist zunächst zu beachten, daß 18b „sicher ruhst du“ nicht zu 18a, sondern zu 19a „du lagerst dich und niemand schreckt dich auf“ gehört. Vorher ist etwa „Du schläfst“ (וישנת) zu ergänzen. Zu 18a „Und sicher bist du, da(ß) es Hoffnung gibt“ bildet dagegen wohl 15b die Parallele: „du wirst fest sein und nicht fürchten“. Ein וחפרת „du vertraust“ o. ä. gibt es nicht und kann es nicht gegeben haben, da sonst ein Satz wie 6, 20 בשו כי בטח באו עדיה ויחפרו worin חפר neben „beschämt sein“ und „vertrauen“ steht, ganz mißverständlich wäre; vgl. auch zu 3, 21 und 39, 29. S. noch zu V. 20.

Zu 19b „dein Antlitz werden viele anflehen“ (vgl. auch Prv 19, 6) s. zu 22, 28 ff. In dem dreiteiligen V. 20 „Der Frevler Augen aber vergehen. Zuflucht finden sie nicht und ihre Hoffnung ist Verhauchen“ fehlt ein Halbvers, wohl die Parallele zu a, wovon vielleicht ein Rest erhalten ist in וחפרת V. 18. L. wohl וחפרו „und zuschanden werden . . .“.

Kap. 11 enthält in V. 2—6. 11 und V. 13—20 zwei größere Abschnitte über die Themen:

1. Du behauptest, unschuldig zu sein, aber Gott kennt deine Sünden,

2. wenn du dich zu einem Gott gefälligen Wandel bekehrt, wirst du wieder glücklich sein. Beide Stücke sind in sich

unvollständig und ein Zusammenhang zwischen ihnen nicht erkennbar. S. aber zu Kap. 22,

3. in V. 7—9 einige Fragen aus Gottes Reden an Hiob. S. zu 12, 7—9.

4. V. 10, einen Parallelsatz oder eine Variante zu 9, 12 und 12, 14 (Hiob).

5. V. 12, einen Nachtrag zu 5, 7: Der Mensch allein erzeugt das Unrecht.

Hiobs dritte Rede, Kap. 12—14.

12, 2 אמנם כי sonst nur Ruth 3, 12: ועתה כי אמנם כי אם wo mit אם (so Qərê) auch כי als Dittographie wegzulassen ist. Mag darum auch אמנם כי als Abkürzung etwa von „Freilich weiß ich, daß . . .“ zu halten sein, so ist daneben doch wohl eine Form von אמר in Erwägung zu ziehen: „Glaubt ihr daß . .“. עם müßte ein Wort für „klug“ vertreten, doch wäre אתכם ערמה wohl an sich und der Parallele wegen besser als das vorgeschlagene אתם ערומים. 2b „und mit euch stirbt die Weisheit aus“ wäre sehr hübsch, ist aber allzufein, sodaß man nicht recht daran glauben kann, und ist wohl auch durch 29, 18 nicht genügend gestützt. Ob nicht einfach „und bei euch findet sich (תמצא) Weisheit“ dastand? Graphisch noch leichter wäre die Annahme eines aramaisierenden תבות f. תמות: „Bei euch übernachtet (= wohnt) die Weisheit“ vgl. לין „bei jemandem übernachten“ von der Kraft 41, 14; Vergehen 19, 4; Gerechtigkeit Jes 1, 21; שכן „wohnen“ vom Unrecht 11, 14 etc. In V. 3 ist mit anderen a mit c zu verbinden: „Auch ich habe Verstand gleich euch und wer hätte dergleichen nicht?“. b stammt aus 13, 2b; s. dazu.

Inhaltlich klingt V. 2—3 wie eine Zurückweisung des Selbstlobs der Freunde in Kap. 15, 9—10. Ist 12, 2 f. die Antwort darauf?

An das Thema von V. 2—3 schließt nichts in diesem Kapitel sondern erst wieder 13, 1 an. Zwischen V. 3 und dem folgenden auch in sich nicht einheitlichen Stücke besteht keinerlei gedanklicher Zusammenhang. Wenn demgegenüber Beer und Budde auf ein ähnliches Abschweifen Hiobs vom Thema in Kap. 9, 4—6 verweisen, so ist oben z. St. gezeigt worden

daß 9, 4—6 richtig verstanden, nur die Gedanken des Themas 9, 2 näher ausführen, sodaß von einer Digression und späterer Rückkehr zum Thema keine Rede sein kann. An V. 3 ist hier vielmehr wie zuerst Grill gesehen hat — dem ich in anderen Einzelheiten nicht folgen kann — erst Kap. 13 anzuschließen.

In dem nun folgenden Stücke V. 4—6:

שחק לרעהו אהיה קרא לאלוה ויענהו שחוק צדיק תמים׃ לפיד בוז
לעשתות שאנן נכון למועדי רגל׃ ישליו אהלים לשדדים ובטחות למרגיזי
אל לאשר הביא אלוה בדו׃

spricht Hiob — soviel ist sicher — wie in Kap. 21 und 24 und an anderen Stellen von der Verkehrtheit der Weltordnung, die den Gerechten leiden und den Ungerechten glücklich sein läßt. Im einzelnen aber ist der Text stark entstellt. Heben wir zunächst die Schwierigkeiten hervor: In V. 4 spricht a und c davon, daß jemand (in a: „ich" in c: der Gerechte) verlacht wird. b ist rythmisch überflüssig und paßt auch sachlich nicht dazu, da „er ruft zu Gott und er erhört ihn" entschieden das Glück eines Menschen schildert, sich in diesem Zusammenhang also nur auf den glücklichen Frevler, nicht auf den verlachten Frommen beziehen könnte. b ist somit zwischen a und c auszuscheiden. Innerhalb von a ist „bin ich" neben „s e i nem Freunde" unmöglich; jenes ist aber auch darum unrichtig, weil Hiob hier vom Los der Bösen und Frommen im allgemeinen, nicht von seinem persönlichen Schicksal spricht. Es liegt darum nahe, für אהיה oder wenn לְרֵעַ allein das zweite Wort des Satzes bildete, für הו אהיה eine Bezeichnung des Frommen zu vermuten. Für die Herstellung wichtig ist die Parallele צדיק תמים in c. Zwar kommt תמים sonst im Hiobbuch nur bei Elihu 36, 4; 37, 16 (an dieser Stelle Textfehler; s. dazu) vor; da aber צדק und תמם sonst oft nebeneinanderstehen (vgl. 27, 5; 31, 6; Ps 7, 9; 15, 2; Prv 11, 5; 13, 6; 20, 7) und die Verbindung צדיק תמים selbst Gen 6, 9 belegt ist, wird sie auch hier als richtig anzuerkennen sein. Die Parallele zu צדיק תמים wird in a wohl יְרֵא אלוה „der Gottesfürchtige" gebildet haben (vgl. 1, 1. 8. 2, 3.), das zu הו(א)אהיה verlesen wurde: „Ein Spott dem Bösen ist der Gottesfürchtige, ein Spott der völlig Gerechte". Auffallend, aber nicht unmöglich ist die Wiederaufnahme von שחוק in c: allenfalls mag man hier ein anderes Synonym einsetzen.

Die Herübernahme von בוז aus V. 5 ist ohne Änderung der Satzkonstruktion unmöglich und darum abzulehnen.

V. 5 spricht entschieden, wie שאנן beweist, vom Glück des Gottlosen, nicht mehr vom Sturz der Gerechten. Darum ist in Parallele zu שאנן auch נכון hier als „fest, sicher" zu fassen und für das unmögliche למועדי רגל nebst י von ישליו V. 6 [א]ל מָעֲדוּ רַגְלָיו „nicht wanken seine Beine" herzustellen. Die alte Schreibung ל für לא und לו erklärt auch den häufigen Wechsel dieser Partikeln am leichtesten. Nach b ist auch a לפיד בוז לעשתות שאנן herzustellen: In עשתות darf man d. Verbum עָשַׁת wiedererkennen, das auch Jer 5, 28 in ähnlichem Zusammenhang den Überfluß der Bösen bezeichnet: שמנו עשתו גם עברו דברי רע (l. עָבוּ דברי רע . . . vgl. Dt 32, 15). In בוז ל glaube ich das שדדים im folgenden Verse entsprechende Subjekt des Verses גזל „der Räuber" wiederzufinden. An Stelle von לפיד erwartet man nach 6, 14 (s. dazu); 24, 1 wohl ein „warum?", weshalb ich vorläufig למה (urspr. לם geschrieben) für לפיד (urspr. לפד) einsetze: „Warum ist der Räuber feist und glücklich, sicher, nicht wanken seine Füße!" In 6a ist שליו im Perf. zu lesen, da יו zu V. 5 gehört: „Sind friedlich der Raubgesellen Zelte." Aber מרגיזי אל für „die Gott erzürnen" kann ich nicht für richtig halten. רגז bedeutet zumindest im Hiobbuch nicht „Zorn", sondern „Beben, Furcht", den v o n Gott ausgehenden Schrecken und speziell im Hif'il wird es nur für „aufscheuchen, erschüttern, beben machen" gebraucht. 3, 17. 26 bildet רגז den Gegensatz zu נוח und שלו „ruhig, ungestört sein" und ganz wie hier steht es Jes 32, 10 f. in gegensätzlicher Parallele zu שאננות und בטחות, Jer 50, 34 zu הרגיע; Hab 3, 7 heißt es wie hier von Zelten: „aufgescheucht werden (ירגזון) die Zelte des Landes Midjan" und noch deutlicher 2 S 7, 10 = 1 Ch 17, 9 „und es (Israel) wird an seinem Wohnsitz bleiben und nicht mehr fortgescheucht werden (ירגז)". רגז ist also das Sonderwort für den plötzlichen Abbruch der Zelte bei nahender Gefahr, ein Bild, das im Hiob auch sonst für plötzlich hereinbrechendes Unglück beliebt ist. S. zu 4, 21; 37, 2 etc. So wird auch hier gewiß לא ירגיזם אל „nicht scheucht Gott sie auf" zu lesen sein.

Das übrigbleibende Stück לאשר הביא אלוה בידו kann zu 6 a rhythmisch, sprachlich (Mehrzahl-Einzahl) und inhaltlich nicht

direkt angeschlossen werden, und ist darum unabhängig davon zu beurteilen. Damit erledigen sich alle vorgeschlagenen Deutungen. Gehört das Sätzchen in den Zusammenhang von V. 4—6, so wird wohl auch hier von Glück und Unglück der Gerechten und Ungerechten die Rede sein, wobei Gott (אלוה) nur als Subjekt des Satzes in Frage kommen dürfte. Danach könnte etwa „der dessen Unglück (פידו) Gott herbeigeführt“ vermutet werden; s. zu 21, 17.

V. 7—9 „Frage aber das Vieh, es wirds dich lehren, des Himmels Vögel dirs verkünden. Oder sprich (? s. unten dazu) zur (?) Erde, sie wirds dir kundtun und dirs erzählen des Meeres Fische! Wer wüßte nicht von **diesem** allen, daß Jahwes(?) Hand **dies** geschaffen!“ kann sich unmöglich an die Schilderung des Glückes der Gottlosen in V. 6 anschließen. Soviel ist zunächst schon aus Inhalt und Ton dieser Verse sowie aus dem Umstand, daß hier gegen V. 2 nur eine Person angeredet wird, sicher, daß wir es mit einem Stück aus einer Rede **an** Hiob zu tun haben.

Wohin aber gehört eine Belehrung Hiobs darüber, daß die gesamte Tierwelt Himmels und der Erden Zeugen sind von Gottes Schöpfertaten? Im Gedankengang der Freundesreden findet sich dafür kein Platz. Dagegen gehören V. 7—9 entschieden in den Rahmen der Reden **Gottes** an Hiob. Dort beweist Gott Hiob in der Tat seine Überlegenheit aus der Erschaffung der Welt.

V. 9 kann, da die beiden Wörter für „dies“ in a und b gleichmäßig gefaßt werden müssen, nur wie oben übersetzt werden: „Wer wüßte nicht von diesem allen, daß Jahwes Hand dies(es) erschaffen!“. Aber das hier wiederholte „dies“ kann nur dann verständlich sein, wenn unmittelbar vorher Schöpfungswerke Gottes **genannt** waren, **von welchen** es bekannt ist, daß Gott sie ins Leben rief. Zwischen V. 7—8 einerseits und V. 9 anderseits muß also eine Aufzählung von Schöpfungstaten Gottes ausgefallen sein. Zu demselben Resultat führt aber auch folgende Erwägung: In V. 7—8 wird Hiob in nachdrücklich wiederholter Mahnung aufgefordert, auf das zu hören, was die Tiere ihm zur Belehrung mitteilen können. Dies alles, ohne daß dann auch wirklich etwas aus dieser Aussage der Tiere mitgeteilt würde? Die Einführung einer neuen Erfahrungs[illegible]

— vgl. die Einführung des Traumgeistes 4, 12 ff.; der Männer der Vorzeit 8, 8f.; der alten Weisen 15, 18; der Wanderer 21, 29; der Unterwelt 28, 22 (s. z. St.) — dient dem Dichter des Hiob ja sonst als Mittel, um eine (neuerliche) Behandlung eines Gegenstandes einzuleiten. Auf V. 7—8 muß also eine Mitteilung der Tiere gefolgt sein und ihr Inhalt wird durch V. 9 als eine Aufzählung von Schöpfungstaten Gottes bestimmt. Innerhalb dieser Aufzählung muß, da nicht Gott selbst, sondern die Tiere von ihm sprechen, von Gott in dritter Person die Rede gewesen sein. Zur Feststellung dieser hier fehlenden Rede der Tiere vgl. zu Kap. 26.

Ferner läßt sich aber auch noch erkennen, daß 12, 7—9 mit dem oben als zu den Gottesreden gehörig erkannten Stück 11, 7—9 zusammenhängt und dessen Fortsetzung bildet: Kannst du zu Gottes Schranken dringen, hinaus über Himmel und Erde, Unterwelt und Meer? Nein (11, 7—9). Aber die Tiere kannst du fragen, die Erde, Meer, Himmel und Unterwelt bewohnen. Auch das, was du von ihnen erfahren kannst, genügt, um dir meine Größe als Schöpfer zu zeigen.

Auch daraus aber, daß der Redner weiß, was die Tiere erzählen, geht hervor, daß Gott hier spricht und diese in den Dialog mit den Freunden versprengten Stücke ein wichtiges Glied in der Gedankenreihe der Gottesreden nachtragen.

Im Einzelnen dürfte es statt „Jahwes Hand" ursprünglich gelautet haben: „Wer weiß nicht unter allen diesen, daß seine Hand (ידו היא, dies geschaffen hat. Für ידו היא mußte aber das nächstliegende יד יהוה gelesen werden. Daß aber יהוה nicht ursprünglich sein kann, ist längst erkannt worden, da der Dialog des Hiobbuches diesen Gottesnamen sonst streng vermeidet.

Der Zusammenhang mit 11, 7 ff. und den Tierbildern in den Gottesreden bestätigt die von anderen geäußerte Vermutung daß neben den anderen in V. 7—8 genannten Geschöpfen auch in 8a nicht die Erde, sondern eine Tiergattung gefragt werden soll, u. zw., entsprechend der Unterwelt in 11, 8b, in der Erde kriechende Reptilien. Aber wie mir scheint geht das von Duhm vorgeschlagene זחלי ארץ für שיח לארץ vom Text schon zuweit ab und ergibt sich aus folgendem eine leichtere Verbesserung שחל, sonst „Löwe", bezeichnet Ps 91, 13 in „auf schachal und Natter wirst du treten" wohl eine Schlange. Ähnlich be-

zeichnet auch arwē, die äthiopische Entsprechung des hebr.-aram. אריה etc. „Löwe“, die Schlange. Dieser Bedeutungsübergang erklärt sich aus der daneben vorkommenden Verbindung arwē medr „Löwe (richtiger urspr. ‚Wildes Tier‘) des Bodens“, woraus dieses das wilde Tier und speziell den Löwen bezeichnende Wort auch allein die Bedeutung „Schlange“ annahm. So kennt auch das Akkadische einen „Löwen“ des Bodens (nēschu scha qaqqari) wohl in ähnlicher Bedeutung. Über „Tier des Bodens“ wird auch das aram. חויא, arab. chajja, urspr. = hebr. חיה „Tier“ die Bedeutung „Schlange“ erhalten haben. So setzt auch שחל „Schlange“ ein שחל ארץ voraus, das an unserer Stelle vorlag und durch falsche Worttrennung zu ש(י)ח לארץ verlesen wurde.

V. 10 „In dessen Hand ist alles Lebenden Seele und der Odem jedes Menschenleibes“ behandelt wieder einen neuen Gegenstand, Gottes Übermacht über den Menschen, ein Thema, das Hiob mehrfach und in diesem Kapitel ausführlich in V. 14. 16—25 behandelt. Daß aber die verschiedenartigen Stücke Vv. 2—6. 7—9. und 10 von einem Sammler hintereinander angereiht wurden, ist entschieden durch den Anklang von אשר ... בידו V. 6; יד יהוה V. 9 und אשר בידו V. 10 veranlasst worden. Für eine kritische Betrachtung kann dagegen der Anklang von „meine Hand“ in V. 9 und „in dessen Hand“ in 10 ein Grund mehr gegen die ursprüngliche Aufeinanderfolge beider Verse sein. „Dessen Hand“ setzt die vorherige Erwähnung von „Gott“ allein, nicht von Gottes Hand voraus.

Auch V. 11—12 „Das Ohr muß doch die Worte prüfen, wie der Gaumen die Speise, die er schmeckt. Bei Alten ist Weisheit, bei dem Hochbetagten Einsicht“ hat mit den vorhergehenden Versen wieder nichts zu tun. Die Verse sind deutlich wieder nur deshalb hier eingeschoben, weil „Weisheit“ und „Einsicht“ in V. 12 an „Weisheit und Einsicht“ in V. 13 anklingen, obgleich der Inhalt jenes Verses, bei Greisen sei Weisheit zu finden, dem von V. 13 ff., wonach Gott allein weise sei und aller Menschenklugheit spotte, geradezu widerspricht. Der Inhalt von V. 11 ist zu 6, 6 besprochen worden: Glaube nicht kritiklos sinnlosem Traumwort! Daran schließt sich positiv die Mahnung von V. 12, die wahre Weisheit — statt in Traumvisionen — in der Erfahrung der Alten zu suchen. V. 11—12

leiten demnach von der Zurückweisung des Traumurteils, daß der Mensch bei Gott sein Recht nicht finden könne, zu einer der auf die Erfahrung der A l t e n gestützten Darlegungen der Freunde über, daß jeder Mensch je nach seinen Taten Lohn oder Strafe bei Gott finde. Damit kommen für die Eingliederung von 6. 6. 11, 11—12 nur zwei Stellen in Frage: vor 8, 8 oder 15, 18. S. zu 15, 14 ff.

Der Gedanke des folgendes Verses 13: Bei Gott ist Macht und Weisheit, ist echt hiobisch, wird aber nur dann richtig verstanden, wenn er mit Hiobs anderwärts erhaltenen Behauptungen zusammengestellt wird, daß der Mensch mit Gott nicht rechten könne, weil dieser ihm an Kraft und Klugheit unendlich überlegen sei (9, 2 ff.), daß es Unrecht sei, wenn die Freunde in Hiobs Rechtsstreit mit Gott für diesen Partei ergreifen, der doch sicherlich stark und weise genug sei, sich selbst zu helfen (13, 7 f. + 6, 13; s. dazu). In den oder jenen Zusammenhang ist auch unser Vers einzugliedern.

Unmittelbar zu V. 13 „Bei ihm ist Weisheit und Stärke, s e i n Rat und Einsicht“ gehört entschieden noch V. 16 a: [ ]לו ותושיה עז עמו, das in 16 b (s. dazu) nicht die richtige Fortsetzung hat und etwa zu „Bei ihm ist Macht und Wissen, s e i n Klugheit und Majestät“ zu ergänzen ist. S. unten zu 16 b! Da in 13 a und 16 a neben einem Worte für Weisheit eines für Kraft steht, mag man auch in 13 b m. a. für עצה „Rat“ neben „Einsicht“ עֹצֶם oder עָצְמָה „Stärke“ einsetzen.

V. 14 „Zerstört er, baut man nicht mehr auf, verschließt er ob dem Menschen (s. dazu sogleich), so wird nicht aufgemacht“ spricht, an 9, 12 erinnernd von der Unwiderruflichkeit der Entscheidungen Gottes. In seinem gegenwärtigen Wortlaut scheint der Vers speziell von Gottes ü b e r d e n M e n s c h e n verhängten Beschlüssen zu handeln. Dann wäre „er verschließt ob dem Menschen“ (vgl. Ex 14, 3) im Sinne von „er verlegt ihm den Weg“ zu fassen, also dasselbe Bild für Ratlosmachen wie 3, 23 u. ö. Indes ist „er schließt und niemand öffnet“ (vgl. Jes 22, 22; Jer 13, 19; Ez 44, 2) eine stehende Redensart und da auch in der Parallele nichts dem „ob dem Menschen“ in b entspricht, wird dies wohl als mißverständlicher Zusatz wegzulassen sein. Eine Variante zu 12, 14 und 9, 12 ist vielleicht 11, 10, s. dazu.

V. 15 „Wehrt er dem Wasser, so vertrocknen sie (s. dazu sogleich), gibt er es frei, so kehrt es um die Erde“, steht heute unmittelbar hinter V. 14, kann aber nicht ursprünglich dort gestanden haben, sondern wird wohl nur der stilistischen Ähnlichkeit wegen hinter diesen Vers gestellt worden sein. Fehlt im gegenwärtigen Text ja das Beziehungswort zu „vertrocknen sie“. Das Wasser selbst (hebr. Plural) kann es nicht sein; denn dadurch, daß Gott das Wasser — in den Wolken oder nach alter Anschauung im Himmelsozean über den Wolken — zurückhält, vertrocknet nicht das Wasser, sondern die Fläche der Erde und auch die Parallele in b zeigt, daß das Vertrocknen die Wirkung des Regenmangels auf die Erde sein und von dieser ein vorausgehender Vers gesprochen haben muß. In der Tat hat V. 15 „Wehrt er dem Regen ...“ wohl unmittelbar auf 5, 10 zu folgen: „Der Regen gibt auf der Erde Fläche und Wasser entsendet über die Fluren“. Diese sind dann das in 12, 15 vorausgesetzte Subjekt.

Die Wirkung des Regens wie des Regenmangels wird in diesen Versen nur nach der schlechten, zerstörenden Seite geschildert, was beweist, daß sie einer Darstellung des feindlichen, vernichtenden Wirkens Gottes entnommen sind, wie wir sie im Hiobbuch nur in Kap. 9, 4 ff. und zugehörigen Sprengstücken findet. Dorthin, zur Schilderung der Erdbebenkatastrophen scheint die Überschwemmung und Dürre zu gehören, womit Gott die zitternde Erde schreckt. Dafür spricht noch die Einleitung von 5, 10 durch das mit dem Artikel versehene Partizipium, das sich ähnlich nur in der erwähnten Schilderung von Gottes Kampf gegen die Naturgewalten findet, sowie die Variante 5, 9 = 9, 10, die zeigt, daß 5, 10 einmal neben 9, 4 ff. gestanden hat. Gehört, wie oben vermutet wurde, auch V. 14 zum weiteren Zusammenhange von 9, 2 ff., so waren V. 14 und 15 doch Stücke desselben Redeabschnittes.

Daß 5, 9 = 9, 10 sich an zwei Stellen neben Versen aus dem Redestück 9, 2 ff. findet, zeigt, daß die Einschaltung der zusammenhängenden Verse 9, 8—10 in jenen Redeabschnitt schon in einer älteren Textvorlage erfolgt sein muß. S. zu 26, 5 ff.!

16 a ist oben zu V. 13 besprochen worden. — Zu dem nun folgenden Stück 16 b — 25 von der Betörung der Weisen

gehört, wie oben zu Kap. 5 gezeigt wurde, auch 5, 12—14. S. im einzelnen noch unten dazu.

In 16 b bietet „sein ist, der irrt und der irreleitet“ (שגג ומשגה) unüberwindliche Schwierigkeiten. Wie könnte ein solcher Gedanke, — nach Budde soviel wie „Gott als der Allmächtige und Allweise ist dafür verantwortlich“ — in Parallele stehen mit dem seine Macht und Klugheit einfach hervorhebenden „Bei ihm ist Macht und Wissen“? Wie darf man auch Hiob ohneweiters den modernen Gedanken zumuten, daß Gott selbst für Verführung durch Menschen verantwortlich sei? Auf solcher Basis wäre ja jede weitere Beteuerung von Hiobs Unschuld überflüssig. Ähnliches gilt gegen die vorgeschlagenen Emendationen. Wenn aber משגה deutlich von Irreführung spricht, muß es zum folgenden gehören, wo ja in den verschiedensten Farben ausgeführt wird, wie Gott den Menschen irreführt. 16 a steht also allein und ist (s. oben) in anderer Weise zu ergänzen. In dem nun folgenden Sätzchen 17 a kann nun מוליך יועצים שולל kurz vor מוליך כהנים שולל 19 a nicht richtig sein. Gehört aber שגג ומשגה in 16 b nicht zum vorhergehenden, sondern ist zum folgenden herunterzuziehen, so zweifle ich nicht, daß ursprünglich משגה מֶלֶךְ ויועצים „er leitet irre König und Ratgeber“ dastand. Ward aber nach vollständigem oder teilweisem Ausfall der Parallele zu 16 a משגה hinaufgezogen, so lag es nahe, einerseits מלך, das man מֹלֵךְ las, nach 19 a zu מוליך . . . שולל zu ergänzen, andrerseits משגה durch Hinzufügung von שגג ו zur Entsprechung von 16 a auszugestalten. Die Einfügung des zu משגה passenden שגג wird noch leichter erklärlich, wenn in der nach 16 a fehlenden ursprünglichen Parallele „sein sind Klugheit und Kraft“ ein Wort graphisch an שגג erinnerte. So mag etwa ein שֹׂגֶב* „Erhabenheit, Macht“ zu שגג verlesen worden sein. S. noch zu V. 24.

V. 18 a מוסר מלכים פתח scheint im Gegensatzverhältnis zu 18 b ויאסר אזור במתניהם zu stehen. Dagegen drückt 21 b „und den Gurt der . . . löst er“ deutlich wieder denselben Gedanken aus wie 18 a. Durch מזיח „Gurt“ wird einerseits auch אזור „Gürtel“ gegen den Vorschlag, dafür אסור „Fessel“ zu lesen, gehalten. Anderseits zeigt die Wiederaufnahme des-

selben Gedankens in 21 b, daß auch in 18 b nur vom Abnehmen des Gürtels, nicht vom „Fesseln der Bande" die Rede sein kann. Zweifellos ist denn auch für ויאסר „und er fesselt" ויסר „und er e n t f e r n t den Gurt von ihren Lenden (ממתניהם) zu lesen, das wohl durch Verlesung nach dem folgenden Worte zu ויאסר entstellt wurde.

Handelt es sich danach in V. 18, wie in 21 b, nicht um das Lösen und Anlegen von F e s s e l n — die ja auch nicht um die Lenden gebunden werden — sondern wie Jes 45, 1 um das Lösen des G u r t e s an den Lenden, so ist auch das für das unmögliche מוסר in 18 a vorgeschlagene מֹוסֵר „Fessel" gewiß falsch. Was ursprünglich dastand, muß — vgl. Jes 45, 1 ומתני מלכים אפתח — eine zu מתניהם in b parallele Bezeichnung d e r L e n d e n gewesen sein. Ich vermute, daß מוסד hier an Stelle eines alten מוסר steht, das wie יסוד עד צואר Hab 3, 13, akk. ischdā „Grund, Fundament" auch den Unterkörper, die Schenkel bezeichnet; vgl. ferner das vom Menschen hergenommene Bild ממסד עד הטפחות „Vom Grunde (den Beinen) bis zu den (hochgehobenen) Händen" 1 K 7, 9, das nur übertragen auf ein Gebäude angewendet ist. Ebenso bezeichnet auch שֵׁת den Unterkörper wie das Fundament eines Gebäudes.

Was bedeutet an dieser Stelle aber das Lösen des Gurtes? Da in V. 19 auf das Lösen des Gurtes (V. 18) das N a c k t g e h e n lassen der Priester folgt, so ist auch „er löst der Könige Schenkel und entfernt den Gurt von ihren Lenden" w ö r t l i c h dahin zu verstehen, daß Gott Könige nackt und blos gehen läßt. Zugleich erkennen wir daraus, daß auch 19 a „Er läßt Priester nackt gehen" nicht mit 19 b „und Feste (?) verdreht er" zu verbinden ist, sondern mit 21 b „und löst den Gurt der . . ." Darf man auf Grund des parallelen „Priester" für das dunkle אפיקים in 21 b etwa אפודם vermuten: „und löst den Gurt ihres Efods"? Wie verhält sich zu מזיח (besser Ps 109, 19 מֵזַח) „Gürtel" Ex 28, 28; 39, 21: לא יזח החשן מעל האפוד?

An welche Vorgänge denkt aber der Dichter? Solange man 21 b zur Erklärung von V. 18—19 a nicht mit heranzog und in V. 18 das Lösen und Binden von F e s s e l n fand, deutete man auch das Nacktgehenlassen der Priester auf Ereignisse des Krieges, sah darin das Fortwandern barfüßiger

und entblößter Priester in die Gefangenschaft und glaubte darin selbst eine Anspielung speziell auf das Exil Israels und damit einen festen Punkt für die Bestimmung der Entstehungszeit unseres Buches zu finden. Dies ganze Gebäude stürzt nun in nichts zusammen, da oben nachgewiesen ist, daß Hiob hier ausschließlich den einen Gedanken ausführt: Gott bewirkt, daß Könige und Priester sich ihrer Kleider entblößen und nackt umhergehen. Dieses Nacktgehen, Mi 1, 8 z. B. ein Gestus der den Verstand raubenden Trauer, kann aber an unserer Stelle mitten unter anderen Bildern für die Betörung der Klugen und Starken durch Gott nichts anderes sein als ein weiteres Beispiel für unvernünftiges, wahnsinniges Handeln sonst kluger Menschen, die sich entblößen dem Trunkenen gleich (Thr 4, 21), welches Bild in der Tat auch hier V. 25 gebraucht wird.

Wenn Könige und Priester wie Trunkene sich entblößen, — so meint Hiob —, so ist es Gott, der ihren Geist verwirrt. Deutlich ist hier der Geist Gottes gemeint, der sichere, ruhige Menschen befällt und zu ekstatisch verzückten Propheten wandelt. „In solchem Trancezustand begeht man außergewöhnliche Handlungen: da bringt man sich Selbstverwundungen bei (1 K 18, 28), da rast man vom Karmel bis nach Jesreel (1 K 18, 46), da schwärmt man über die Berge (1 S. 19, 23), bleibt am Ende dort liegen und nimmt Schaden (2 K 2, 16), da entblößt man sich in schamloser Weise [König Saul!] . . . .“ (Greßmann in Schriften des A. T. II, 1 S. 32). Wie Saul entblößt sich auch König David in seiner Verzückung 2 S 6, 20.

Wenn unser Dichter hier bestimmte historische Ereignisse vor Augen hat, so mag man am ehesten an die erwähnten Erlebnisse Sauls und Davids denken. Ebensogut kann der Dichter aber auch an irgendwelche andere Wahnsinnsfälle bei Königen und Priestern gedacht haben, da ja jede Irrsinnserscheinung als göttlicher Schlag verstanden wurde.

Oben ist gezeigt worden, daß 19 a und 21 b ursprünglich zu einem Vers zusammengehörten. In der Tat ist auch 21 a „Er gießt Verachtung auf Edle“ keine passende Parallele zu b „und löst den Gurt . .“. Die ursprüngliche Parallele sowohl zu 19 b als zu 21 a scheint verlorengegangen zu sein. Ich ergänze hinter 21 a „Er gießt Verachtung auf Edle“ etwa „und Schande auf

Fürsten“ (ותרפה על נגידים). Vor 19 b „und verdreht die Festen (?)“ setze ich vorläufig etwa nach Ex 23, 8; Dt 16, 19: „Er blendet der Hellsichtigen Augen“ (מעור עיני פקחים). An der von Hi 12 abhängigen Psalmstelle 107, 40 (s. unten) ist Hi 12, 21 a jedenfalls unrichtig mit 24 b verbunden.

V. 22 „Der Tiefes aufdeckt aus dem Dunkel, ans Licht emporzieht Todesnacht“ hat mitten in der Schilderung der Betörung der Weisen durch Gott nicht seine ursprüngliche Stelle. Einen zu diesem Verse passenden Zusammenhang bieten 2 Stellen: 28, 11 „Die . . . der Ströme durchsucht er und das Verborgene zieht er ans Licht“ und 26, 6: „Nackt ist die Unterwelt vor ihm und hüllenlos die Hölle“. S. zu beiden Stellen.

V. 23 ist unklar, משגיא „macht groß“ ist neben „und vernichtet sie“ unmöglich; שטח ist ganz unverständlich; וינחם „und leitet sie“ ist eine schlechte Parallele zu „vernichtet sie“ und auch an sich recht inhaltlos. Da nun auch sonst nur eine verderbliche Tätigkeit Gottes in den Zusammenhang paßt, ist es wohl gestattet, für וינחם das graphisch naheliegende und zu ויאבדם gut passende ויכחדם „und macht sie verschwinden“ einzusetzen, ein Lieblingswort des Dichters, das er auch 4, 7 in Parallele zu אבד verwendet. Für משגיא ist m. a. משגה oder משיא zu lesen. Parallel zu „er leitet irre“ dürfte auch das, was an Stelle von שטח dagestanden hat, mit מטה „führt irre“ wohl richtig bestimmt sein: Der Völker irre leitet und vernichtet, verführt Nationen und sie läßt verschwinden“. Anstoß bietet noch das zweimalige גוים, wofür einmal etwa עמים einzusetzen ist; s. zu V. 24.

In V. 24 ist ראשי עם הארץ rythmisch und sachlich zulang und ה + עם m. a. nach LXX zu streichen. Wahrscheinlich geht dies עמה auf עמים, die verdrängte Paralle zu גוים in V. 23 zurück. Sachlich steht V. 24 „Er nimmt den Verstand den Häuptern des Landes und führt sie ins Leere ohne Weg“ V. 17 am nächsten: Er leitet irre König und Ratgeber und macht die Richter zu Toren“. Die gedankliche Zusammensetzung beider Verse legt sogar die Erwägung nahe, ob nicht ursprünglich besser 17 a + 24 b und 24 a + 17 b verbunden waren. Ganz unberechtigt ist die Streichung der Verse 24 und 25 durch Budde,

da 24 b ja neben 21 a in Ps 107, 40 entlehnt ist und V. 25 „Sie tappen im Dunkeln ohne Licht . . .“ durch den in Kap. 5, 14 erhaltenen Vers fortgesetzt wird: „Bei Tage tappen sie im Dunkeln, wie nachts tasten sie am Mittag“.

Bildete von den in Kap. 5, 12—14 erhaltenen Versen aus der „Betörung der Weisen“ 5, 14 die unmittelbare Fortsetzung zu 12, 25, so schließen 5, 12—13 „Er zerstört der Listigen Pläne und nicht führt ihre Hand das Klugerdachte aus. Er fängt die Weisen in ihrer Schlauheit und der Gewandten Rat vergeht (?)“ am besten wohl an V. 20 an und werden am passendsten dann durch V. 17 und 24 fortgesetzt. Im übrigen ist die ursprüngliche Versfolge dieses Stückes nicht genau zu bestimmen.

In V. 10. 16 b – 21. 23 — 25 Gottes Gewaltherrschaft über den Menschen und dessen Geist einerseits, und in V. 14. Unwiderruflichkeit der Entscheidungen Gottes und Gottes Gewaltherrschaft über die zitternde Erde, die er mit Dürre und Überschwemmung gleich furchtbar heimsucht, anderseits, haben wir Stücke erkannt, die aller Wahrscheinlichkeit nach zum Gedankengang des Redeabschnitts 9, 2 ff. gehören: Naturgewalten und Götter kommen gegen Gott nicht auf, geschweige denn der schwache Mensch.

Diese sachlich wahrscheinliche Zusammengehörigkeit wird noch dadurch erhärtet, daß in Kap. 5, 9. 10. 12—14. Nachträge zu 9, 2 ff. und zu 12, 16 ff. nebeneinanderstehen. — Dabei ist seltsamerweise 5, 9 identisch mit 9, 10 und damit Variante zu einem innerhalb 9, 2 ff. selbst sekundären Stück (9. 8—10: s. dazu). Nun sind an einer außerhalb des Hiobbuchs gelegenen Stelle Varianten zu Hi 12, 16 ff. und 5, 11. 15–16 erhalten:

Der oben bereits erwähnte Psalmvers 107, 40 = Hi 12. 21 a + 24 b steht mit
וישגב אביון מעוני וישם כצאן משפחות V. 41 und
יראו ישרים וישמחו וכל עולה קפצה פיה V. 42 als sicherer Fremdkörper[1]) in einem Psalm mit scharf ausgeprägtem inhaltlichen und formalen Charakter, der das Thema behandelt: Die von Gott

[1]) Duhm, Psalmen z. St. hält Ps 107, 33–43 für „eine Blumenlese aus den Bb. Jes und Hiob“, die „zu den zahlreichen Vermehrungen des ursprünglichen Ps s. zu gehören scheint“.

aus verschiedenen Gefahren Geretteten sollen für seine Güte danken. Nun sind aber auch V. 41 a und 42 deutlich Varianten zu וקדרים שגבו ישע Hi 5, 11; ועולתה קפצה פיה 5, 16; יראו צדיקים וישמחו 22, 19 und vielleicht ist in dieser Umgebung auch das kaum mögliche וישם כצאן משפחות irgendwie aus einer Variante zu מפיהם (wofür מצר?) וישע מחרב entstanden; ist dem so, würde מ(ש)פחות die oben zu 5, 15 für מפיהם vorgeschlagene Lesung מפחים stützen.

Endlich sei noch der Vermutung Ausdruck gegeben, daß auch V. 27 dieses Psalms: „Sie taumeln (?) und wanken wie ein Trunkener und all ihre Weisheit ist zerstört", der unter verkehrten נ — נ steht, (wohl ein Zeichen dafür, daß der Vers nicht ursprünglich an dieser Stelle stand, vgl. bes. Krauß ZATW 1902, 57 ff.) eher wie V. 40 auf die Betörung der Weisen als auf die Not der Schiffer in Ps 107, 23 ff. zu beziehen ist. Dann ist Ps 107, 27 a wohl eine Variante zu Hi 12, 25 b „und er läßt sie irren (oder l. וינעֵ?) wie trunken", und trägt zu Hi 12, 16 ff. noch das Säṫchen „und all ihre Weisheit ist zerstört" nach.

Kap. 13, 1—2 schließen an 12, 3 (s. zu 12, 3 f.): Hiob steht den Freunden an Kenntnis und Erfahrung nicht nach. Dagegen bildet V. 3 nicht die ursprüngliche Fortsetzung zu V. 2, da V. 3 eine Rede an Gott ankündigt, während 4—12 weiter noch der Freunde Rede beurteilen. Daß dieser Vers hiehergestellt wurde, mag wieder wie öfter dadurch veranlaßt worden sein, daß er mit demselben Stichwort wie V. 4 (ו)אולם zu beginnen scheint. Aber ואולם „Aber" paßt sowohl hinter V. 3 als nach V. 2 so schlecht, daß es von Bickell, Beer, Duhm, Merx, Siegfried, Steuernagel gestrichen wird. Weit besser scheint es mir, für ואולם: אֱולִם zu lesen: „Toren seid ihr, Lügenschmiede Quacksalber seid ihr insgesamt". Das Wort אויל kann hier nicht gut fehlen, wo es sich um den Toren handelt, der wenn er schwiege, für klug gehalten würde (V. 5) vgl. Prv 17, 28 und Prv 24, 7 f. nach m. Herstellung des Textes ZDMG 71, 116 f: דמם אויל בשער יחריש לא יפתח פיהו: חכמות תחשב לו ובעל מזמות יקרא:.

V. 6 „Höret doch meine Argumente und vernehmt das Streiten meiner Lippen" könnte, wenn Hiob die Argumente

gegen die *Freunde* meint, an dieser Stelle ursprünglich sein, obgleich es den Gedankengang zwecklos unterbricht. Der Vers wird aber wohl eher Hiobs Argumente gegen Gott ankündigen und steht dann hier nicht an rechter Stelle. S. zu V. 20 ff.

תוכחת פי wie die meisten Neueren jetzt n. LXX für תוכחתי in 6a lesen, scheint mir unhebräisch. V. 7—8 „Wollt ihr für Gott Unrecht reden, und Trug für ihn ihr sprechen? Wollt für ihn Partei ihr ergreifen oder wohl für Gott ihr streiten?" Hiob wirft seinen Freunden hier Parteinahme zugunsten Gottes vor, die er zurückweist. Warum? Nach Ansicht der Kommentare, die V. 9 ff. mißverstehen, weil Gott selbst ihre Behauptungen verwerfen würde. Ihr Advokatentum erscheint Hiob nach Budde entweder als ein Zumbestenhalten Gottes (9b) oder aber — und diese Auffassung zieht B. vor — Hiob hält ihnen die Frage vor „ob sie etwa hoffen, dem strengen Untersuchungsrichter etwas vormachen zu können". „Herrlich bricht sich hier Hiobs Glauben an den gerechten Gott Bahn, sobald er außerhalb seines eigenen rätselhaften Falles das Verhältnis zwischen Gott und Menschen fest ins Auge faßt". Das ist unrichtig! Hiob *muß* befürchten, daß Gott ungerecht sei, und er muß seinen Freunden alle Gründe für diese seine Furcht, alles was *gegen* Gottes Gerechtigkeit spricht, mitteilen. Und einer der Gründe dafür ist ihm eben, daß Gott „außerhalb von Hiobs eigener Sache" gerade die Bösen begünstigt, und die Frommen zugrunde gehen läßt. Neben solchen Behauptungen ist kein Platz für die Ansicht, daß Gott die Freunde wegen ihrer Parteinahme für ihn vor sein Strafgericht ziehen werde. Ganz im Gegenteil will Hiob hier vielmehr sagen: „Wie, in meinem Streite mit Gott stellt ihr euch noch auf *seine* Seite? Für ihn, der *Unrecht* hat, wollt ihr das Wort führen? (V. 7). Für ihn der stärker ist (נשא פנים stets von der Begünstigung des Mächtigeren), wollt ihr Partei ergreifen? (V. 8). Bedenket doch die Ungleichheit des Kampfes! Versetzt euch doch in meine Lage! Wäre es *euch* angenehm, wenn Gott (als Gegenpartei, nicht als Untersuchungsrichter) euch ausfragen würde, könntet ihr gegen ihn wie gegen einen Menschen argumentieren? (V. 9) Würde nicht auch euch (wie mich) die Furcht vor ihm ergreifen (V. 11) und euch am Reden hindern? Wer seid ihr denn? Staubgebilde! (V. 12)".

Dieser Gedankengang wird noch dadurch ergänzt, daß wir aus 6, 13 (s. dazu) den hinter V. 8 ausgefallen Vers einsetzen können: „Kann er sich selbst nicht helfen oder fehlt an Rat es ihm?“ und dahinter vielleicht noch 12, 13. 16 a: „Bei ihm ist ja Macht und Weisheit, sein ist ja Rat und Einsicht. Bei ihm ist Kraft und Wissen, sein Klugheit und Majestät!“ (s. oben zu 12, 13).

Im einzelnen ist אם 9 b in Parallele zu הֲ in a nicht „wenn“, sondern „oder“. Das Gerichtsverfahren, das Hiob hier und an anderen Stellen voraussetzt, ist im wesentlichen nur eine Auseinandersetzung zwischen den P a r t e i e n, die der Schiedsmann (9, 33) nur zu ermöglichen hat. Dann mag (vgl. V. 22 u. ö.) Gott die Fragen stellen, die der Mensch beantwortet, oder umgekehrt. So stellt auch Hiob hier den Freunden in bitterer Ironie die Wahl, sich von Gott ausforschen zu lassen oder gegen ihn mit den gegen Menschen geübten lügenhaften Argumenten anzukämpfen.

Eine ähnliche Doppelfrage, eingeleitet durch אם — הֲ muß auch der folgende, jetzt unklare Vers 10: הֹכֵחַ יֹכִיחַ אֶתְכֶם אִם בסתר פנים תשאון enthalten. Handelt es sich auch hier um das Wie des Prozeßverfahrens, so wird für das schlecht in den Zusammenhang passende „euch zurechtweisen“ besser יִכַּח אִתְּכֶם „mit euch verhandeln“ ausgesprochen. Die Lesung des Textes kann kaum richtig sein. Unter obiger Voraussetzung führt der Text etwa auf den Gedanken: „Soll er Aug’ in Aug’ (הֲנֹכַח) mit euch verhandeln oder wollt ihr eine Hülle (l. סֵתֶר ohne ב) legen vors Gesicht?“ Lies wohl תשימון (vgl. 24, 15) für das Verbum, das hinter פנים unter Einfluß von פניו תשאון V. 8 leicht zu תשאון entstellt werden konnte. — V. 11 „Wird nicht die Furcht vor ihm euch einschüchtern und sein Schrecken fall’n auf euch?“ Wie hat man nur die Einschüchterung durch Gottes Übermacht, die Hiob überall, auch in demselben Kapitel V. 21, als U n r e c h t empfindet, hier als Anerkennung von Gottes Gerechtigkeit mißverstehen können? Für שְׂאֵתוֹ „Furcht“ in Parallele zu פחדו ist m. a. nach 30, 14; Prv 3, 25 vielleicht doch die Vokalisation שֹׁאָתוֹ vorzuziehn.

In V. 12 finden die Erklärer einen Vergleich der G e d a n k e n der Freunde mit Asche und Lehm. Ihre Reden sind

— sagt Budde — „Aschensprüche, d. h. ausgebrannt und unwirksam oder richtiger vielleicht Du[hm], in Asche statt in Stein geschrieben“. Es ist nichts damit. Was Hiob hier der Asche und dem Lehm vergleicht, ist wie sonst stets in der Bibel nur der zu Staub und Asche vergängliche Mensch. Bes. die ganz ähnliche Stelle 30, 19 הרני לחמר ואתמשל כעפר ואפר gestattet keinen Zweifel daran, daß auch hier Staub und Asche einfach als Vergleich (משל) für den Menschen gebraucht sind. Lies wohl: זכרו כי משלכם (משליכם) אפר וגבי חמר גביכם „Bedenket, daß euer Bild der Staub (die Asche) ist, Lehmbuckel eure (körperlichen) Buckel!“ Damit erhält wohl das Wortspiel in 12 b seine natürlichste Deutung. Mit der Annahme dieser Erklärung von 12 b wird der Auffassung, als wollte Hiob für Gottes Gerechtigkeit eintreten, vollends der Boden entzogen.

Vor V. 13 „Schweiget und ich will reden, mag über mich kommen was immer!“ ist sicherlich der oben ausgeschaltete V. 3 einzuordnen: „Ich aber will zu Schaddai reden und mit Gott zu rechten verlangt es mich“. Diese Ankündigung leitet aufs passendste zur Fortsetzung über: Stritte Gott mit euch — ihr würdet es nicht wagen, ihm entgegenzutreten, „ich aber“ (V. 3) will mit Schaddai rechten!

Oben zu 6, 8 ff. ist gezeigt worden, daß dort einige ergänzende Verse aus dem Zusammenhange des hier folgenden Stückes V. 13—16 erhalten sind.

Im einzelnen ist noch in V. 14 עַל מָה mit vielen anderen als Dittographie zu עָלַי מָה V. 13 zu streichen. In 15 a ist לוֹ איחל des Qərē und der Übersetzungen besser als ... לֹא des Konsonantentextes, der nur „ich hoffe nicht“, nicht „ich hoffe auf nichts“ (Budde) bedeuten könnte. Daß Hiob den Tod in diesem Zusammenhang als seine Hoffnung bezeichnet, ist durch 6, 8 ff. gesichert. Hübsch, aber wenig wahrscheinlich ist Graetzs לֹא אחיל „ich bebe nicht“. In 15 b ist דרכי vielleicht Korrektur eines ursprünglichen דרכו „doch will ich seinen Weg ins Angesicht ihm sagen!“ In V. 16 sagt Hiob, daß wenn er sich auch auf den Tod als Strafe für seine freimütige Rede gern gefaßt machen will, ihm doch auch das Rettung bieten muß, daß „vor ihn kein Heuchler kommt“. Das ist recht nichtssagend und würde hier voraussetzen, daß Hiob an eine verschiedene Behandlung der Guten und Bösen durch Gott glaubt,

die er doch sonst überall bezweifelt. Ich glaube indes, daß an Stelle von יבוא ursprünglich אבוא stand: „Das muß mir doch auch Rettung werden, daß nicht als Heuchler ich vor ihm erscheine!“ Die Wahrhaftigkeit von Hiobs Aussage gibt ihm die Gewähr, furchtlos reden zu dürfen. Das „auch“ beweist, daß ein analoger Gedanke unmittelbar vorher ausgedrückt war. Auch das weist wohl wieder 6, 10 ac hieher, wo Hiob ganz ähnlich in der Wahrhaftigkeit seiner Worte doch noch einen Trost findet. Dadurch wird wieder die Richtigkeit der Emendation in 13, 16 bestätigt. S. auch zu V. 20 ff.

V. 17 „O, höret doch meine Rede und meine . . . . dring' in eure Ohren!“ ist ein Einleitungsvers zu einer Rede oder zu einem neuen Redeabschnitt. Er wäre hier nur dann am Platze, wenn V. 18 f. keine weitere Ausführung des Gedankenganges von V. 13—16 brächte. Da indes V. 18 f. beim Gedankengang von V. 13—16 bleibt und nichts eine neue Redeankündigung rechtfertigt, kann V. 17 hier nicht an richtiger Stelle stehen. Für das grammatisch unmögliche אחותי ist graphisch am leichtesten vielleicht תכחותי „meine Rügen“ zu lesen. S. zu V. 20 ff. und zu 21, 2.

An V. 16 schließt V. 18 an: Hiob hat nichts zu fürchten, weil er die Wahrheit spricht (16). Er hat sein Recht aufgesetzt (l. m. a. משפטי) und weiß, daß er durchdringen muß (18). — ἐγγύς εἰμι der LXX übersetzt nicht קרבתי (Beer), sondern ist für ἔγγυος εἰμι „ich bin Bürge“ verlesen. LXX hat also nur irrig ערבתי für ערכתי gelesen.

V. 19 מי הוא יריב עמדי כי עתה אחריש ואגוע ist so unverständlich und nicht gut erhalten. 19 b kann nicht bedeuten: „denn nun muß ich verstummen und verscheiden“ (Budde), כי עתה ist vielmehr nur „denn dann, in diesem Falle“, setzt also voraus, daß in a ein Bedingungssatz vorhergeht. Wodurch fürchtet nun Hiob bei Gericht vernichtet zu werden, ehe er seine Sache durchgefochten hätte, wenn nicht durch die überlegene Kraft seines göttlichen Gegners? Danach und nach der wichtigen Parallele 23, 6 הברב כח יריב עמדי ist wohl אם בכחו יריב עמדי zu lesen: „Wenn mit seiner Kraft er gegen mich stritte, dann müßte ich verstummen und vergehn“, woraus, wenn בכ, א verwischt waren, leicht unser Text entstehen konnte. Für אחריש „verstummen“ neben אגוע kann man übrigens allenfalls אחלש „schwach werden“ vermuten. Vgl. 14, 10.

Wir können nunmehr, nach Mitteilung des Falles, in welchem es Hiob unmöglich wäre, mit Gott zu rechten, Hiobs Wunsch erwarten, daß durch Beseitigung der göttlichen Überlegenheit bei Gericht die Bedingungen für ein gerechtes Verfahren gegeben werden. Ein solcher Wunsch folgt nun tatsächlich in V. 20 ff., aber während Hiob sich bisher an die Freunde wendet und von Gott in dritter Person spricht, ist in V. 20 ff. auf einmal Gott in 2. Person angeredet. Da jede Veranlassung zu diesem Frontwechsel mitten in der Ausführung eines Gedankens fehlt, kann V. 20 ff. denn doch nicht die richtige Fortsetzung zu V. 13—16. 18 sein. Mit V. 20 beginnt vielmehr ein großes Du-Stück, das den Schluß dieses Kapitels und fast ganz Kap. 14 umfaßt und mit den verwandten, gleichfalls an Gott gerichteten Stücken in Kap. 7 etc zu verbinden ist.

Zur ursprünglichen Fortsetzung von V. 13 ff. gehört dagegen wohl 9, 33 ff., wo der gleiche Wunsch mit fast denselben Worten wie in 13, 20 ff., aber von Gott in dritter Person sprechend, ausgedrückt wird: „O, wär' doch zwischen uns ein Schiedsmann, der auf uns beide legte seine Hand! Der von mir nähme seine (Gottes) Rute, daß seine Furcht mich nicht erschreckte!“ Und in den Zusammenhang von 13, 13 ff. weist auch der dort folgende Vers 9, 35 „Reden will ich, ohne ihn zu fürchten, denn zuversichtlich (s. z. St.) bin ich bei mir!“.

Zu diesem Gedankengange, der in den Wunsch mündete, mit Gott zu rechten, findet sich in der masoretischen Rede Kap. 12—14 weiter keine Fortsetzung. Denselben Gegenstand berühren in den früheren Reden noch 9, 14—15 und 9, 21. 10, 1 (c 7, 11), wo wie 13, 13 ff. und 6, 8 ff. der Wille ausgesprochen wird zu reden, und wenn es das Leben kosten sollte. Hier und an den anderen genannten Stellen stehen diese Stücke so dicht neben direkt an Gott gerichteten Partien, daß die Möglichkeit an Wahrscheinlichkeit gewinnt, der im Vorigen erörterte Gedankengang bis zum Wunsche, um jeden Preis zu Gott zu reden, sei nur eine Einleitung zu einem an Gott gerichteten Hauptstück. (S. auch zu 10, 1.) Zum Übergang zwischen beiden Themen könnte vielleicht 13, 6. 17 gehören. In der Tat ist Hiob in 12, 2—3; 13, 1—18 auf den meritorischen Inhalt der Freundesreden noch nicht eingegangen, weshalb dieses Stück trotz seiner Breite nur als Einleitung zu

sachlichen Ausführungen über das in Rede stehende Problem zu fassen sein dürfte.

In dem Du-Stück V. 20 ff. nennt Hiob zunächst zwei Forderungen, die er stellen muß, soll er offen mit Gott verhandeln. Diese Bedingungen sind in V. 21 angegeben; V. 22 enthält schon den Nachsatz: „Dann rufe und ich will antworten, oder ich will sprechen und du magst mir erwidern!“ Vorher muß, soll V. 20 sinnvoll anschließen, innerhalb der Du-Rede überhaupt erst die Forderung nach einem Gerichtsverfahren gestellt gewesen sein. S. zu 14, 4.

Das nun folgende Verlangen nach Bekanntgabe von Hiobs Schuld berührt sich aufs engste mit 10, 2. וחטאות 23 a kann neben וחטאתי 23 b nicht ursprünglich sein; es dürfte vielleicht ein in a jetzt fehlendes Zeitwort verdrängt haben.

V. 24—25 bringen die Frage, warum Gott von Hiob sein Antlitz wende und ihn als Feind behandle. Ist es der Mühe wert, daß Gott ihn, das verwehte Blatt im Winde, in Angst setzt und verfolgt? — Daß diese an 7, 12. 17 erinnernde Frage nicht die unmittelbare Fortsetzung zu V. 23 bildete, zeigt V. 26, der wieder zur Frage nach Hiobs Sünden zurückkehrt. Der Gedanke von V. 26 f. „Denn du schreibst meine Sünden auf „erinnert an 10, 4. 6 — hast du Menschenaugen, daß du nach meinen Sünden suchst“, nicht an die Fragen von V. 24—25.

In V. 26 b paßt ותורישני „du läßt mich erben“ weder zur Parallele „du schreibst“ noch zu V. 27, wonach Gott Hiobs Tun immerfort beobachtet. Auch ist der an sich seltsame Ausdruck „Schuld erben lassen“ hier kaum am Platze, wo es sich um Hiobs eigene Schuld handelt, abgesehen davon, daß הוריש im Hiobbuch nur i. d. Bedeutung „vertreiben“ belegt ist. תכתב verlangt an Stelle von ות(ו)ר(י)שני: וְתִרְשֹׁם „und du notierst die Sünden meiner Jugend“! רשם, im Biblisch-Hebräischen sonst nur Dan 10, 21, ist wieder Aramäismus; vgl. Dan 5, 24. 25; 6, 9—11.

Die Herstellung von 26 b legt auch den Weg für die Deutung von 26 a fest. Es kann sich nicht darum handeln, daß Gott Hiob „Bitteres zudiktiert“ (Budde. Kann indes כתב על das bedeuten?), oder irgend etwas auf (über) Hiob schreibt, sondern wie in b nur darum, daß Gott Hiobs Jugendsünden aufzeichnet. An Stelle von עלימררות wird wohl ursprünglich

עלומי ילדותי gestanden haben; vgl. die ähnliche Stelle Ps 90, 8 כי שַׁתָּ עונתינו לנגדך עלֻמנו למאור פניך und s. auch zu 20, 11.

In V. 27 ist zunächst b verständlich „und du beobachtest alle meine Wege“. Danach läßt sich auch c „an den Wurzeln meiner Füße zeichnest du (l. wohl תחקה für תתחקה)“ richtiger deuten als bisher. Daß Gott die Wurzeln von Hiobs Füßen anzeichnet, kann doch nicht bedeuten, daß er, wie mit verschiedenen geringfügigen Abweichungen fast alle Erklärer annehmen (vgl. die Zusammenstellung bei Zöckler; Budde z. St. etc.; anders, aber gleich unannehmbar RASCHI), Hiobs Füße (durch die Krankkeit) in einen Kreis bannt, — dergleichen paßt in den Zusammenhang durchaus nicht — sondern wie die Parallele „du beobachtest meine Wege“ nur, daß Gott die Stellen anzeichnet, wo Hiob hintritt, um seine Spur nicht aus dem Auge zu verlieren. שרש bedeutet hier geradezu „Spur“. Das gibt weiter die Handhabe zur Bestimmung von 27 a ותשם בסר רגלי das zu 27 c parallel ist (s. sogleich). Mit dem Stock, den Fesseln ist es nichts! 27 a gibt vielmehr das Mittel an, wie Gott Hiobs Fußspuren anzeichnet, hat ja doch schon Targum בשיע = בסד „du bestreichst, färbst (vgl. ותשם בפוך עיניה[1] „sie färbte sich mit Schminke die Augen“) mit Kalk meine Füße“, damit meine Fußspuren sichtbar seien.

V. 27 ist dreiteilig; a und c gehören zusammen. Zu b „und beobachtest all’ meine Wege“ fehlt die Parallele. Nun steht in Kap. 14, 16 unter mehreren Nachträgen der Satz כי עתה צעדי תספר לא תשמר על חטאתי Im zweiten Stichos kann לא nicht richtig sein, weil das der positiven Fassung von a „du zählst meine Schritte“ widersprechen würde. Aber auch חטאתי „meine Sünden“ ist keine Parallele zu צעדי „meine Schritte“ und muß für das ähnliche ארחתי „meine Wege“ verschrieben sein. Kurz, 14, 16 b ist eine Variante zu 13, 27 b die uns den fehlenden Vordersatz nachträgt. Lies wohl כי אתה צעדי תספר ותשמר כל ארחתי „Denn du zählst meine Schritte und beobachtest alle meine Wege“.

---

[1]) Imm. Löw findet hier ein zu nhebr.-aram. סַם, סַמָּא etc. „Spezerei“ gehöriges Zeitwort שׂמם „färben“, (Briefliche Mitteilung).

Ist sonach 14, 16 ein Nachtrag zu Gottes Beobachtung der Schritte Hiobs in 13, 27 so wird 13, 26 — Gott schreibt Hiobs Sünden auf — ergänzt durch den in Kap. 14 folgenden Vers 17: חתום בצרור פשעי ותטפל על עוני. Aber einmal, an der richtigen Stelle erhält dieser Satz seinen ursprünglichen höchst merkwürdigen Sinn wieder! חתום neben anderen Ausdrücken für „schreiben, aufzeichnen" (כתב, רשם, חקה) ist nicht „in etwas versiegeln" sondern, was חתם urspr. bedeutet „auf etwas eingravieren" (מכתב פתוחי חותם); Hiobs Sünde ist eingraviert, und zwar, vgl. 19, 23 f. — auf einen Felsen; l. wohl בצור für בצרור. Vgl. auch חותם צר 41, 7. Eine solche Inschrift wurde aber, um die Schrift deutlicher hervortreten zu lassen, mit Kalk geweißt — vgl. bes. Dt 27, 2 f. „richte dir große Steine auf, übertünche sie mit Kalk und schreibe darauf . . .". Das meint wohl auch ותטפל על עוני „du tünchst über meiner Sünde"! — Auch dieses Bild von der in den Fels gezeichneten Sünde ist ja auch sonst zu belegen, vgl. bes. Jer 17, 1.

Nähere Betrachtung zeigt aber auch, daß 13, 26; 14, 17 einerseits und 13, 27; 14, 16 andrerseits zwei verschiedenartige Stücke sind, die nicht ursprünglich zusammengestanden haben können. Wohl tritt in beiden Stücken Gott in der Beobachtung Hiobs schreibend (zeichnend) auf und dieser Ähnlichkeit wegen sind beide Stücke nicht nur in der gegenwärtigen Textordnung, sondern schon früher, als auch 13, 25 f. noch neben 14, 16 f. stand, zueinandergestellt worden. Indes sucht Gott dort (in 13, 26 und 14, 17) nach Hiobs Schuld, ohne daß Hiob weiß, warum (10, 3—6). Hier (in 13, 27 und 14, 16) aber forscht er Hiobs Wegen nach. Dies aber wünscht Hiob (vgl. 23, 10), denn aus dieser Beobachtung der Schritte Hiobs weiß Gott — so meint Hiob — „daß ich nicht frevle" (10, 7).

13, 28 „Er aber zerfällt wie ein Schlauch (s. sogleich), wie ein Kleid, das die Motte frißt", spricht deutlich vom Vergehen eines Menschen in der Fäulnis des Grabes. Schließt der Vers somit keineswegs direkt an V. 26—27 an, wo für ein „er" jedes Beziehungswort fehlt und ein ganz anderes Thema behandelt wird, so spricht doch die Fortsetzung in Kap. 14 viel von der Vergänglichkeit des Menschen, wozu 13, 28 inhaltlich

allenfalls gehören könnte. Dennoch findet sich auch in Kap. 14 kein ungekünstelt passender Vordersatz für das „Er aber“ von 13, 28. Diese Einleitung scheint vielmehr zu zeigen, daß hier das schimpfliche Hinfaulen eines Toten dem stattlichen Begräbnis eines anderen entgegengehalten wird; s. zu 21, 32 „Er aber wird zu Grabe getragen . . .“.

Für בְּרָקָב „Fäulnis“ des Textes ist der Parallele wegen besser nach LXX, Syr. m. vielen anderen כְּרֹקֶב „wie ein (abgenutzter) Schlauch“ zu lesen. רקב „Schlauch“, aus aram. רִקְבָּא erschlossen, ist (s. oben zu 6, 16) im hebr. Sirachtext 43, 20 (vgl. auch Kautzsch Apokryphen z. St.) nachgewiesen worden.

Kap. 14. Mit 14, 1—2 beginnt eine Betrachtung über die Vergänglichkeit des Menschenlebens, die sich innerhalb der Du-Stücke am nächsten mit 7, 8 ff. berührt; vgl. auch die Frage 10, 5 „Sind wie des Menschen deine Tage?“, die zu solchen Ausführungen über des Menschen Tage überleiten könnte. An 14, 1 „Der Mensch, der Weibgeborne, (ist) kurz an Tagen und satt der Furcht (über רגז s. zu 12, 6)“ klingt das herrenlose Sätzchen „. . . satt an Schmach und vollgetränkt mit Elend“ 10, 15 stark an. Ist es der Rest eines neben 14, 1 ausgefallenen Satzes? —

V. 3. wörtlich: „Auch auf dies(en) hast du deine Augen geöffnet und mich bringst du ins Gericht mit dir“, hat jedenfalls mit dem Thema der Vergänglichkeit des Menschen nichts zu tun und ist darum aus diesem Zusammenhang auszuscheiden. 3 a spricht deutlich wie 13, 26—27; 10, 13 etc. davon, daß Hiobs Tun und Treiben Gottes Blicken offen liegt. Besser als פקחת wird man wohl פְּקֻחֹת vokalisieren; vgl. Jer 32, 19 „du dessen Augen geöffnet sind (פקחות) über aller Menschen Wandel“. Auch das nichtssagende „auch auf diesen“ (אַף עַל זֶה) mag danach etwa für אל פעלי oder לפעלתי verlesen sein: „Über meinem Tun stehn deine Augen offen“. Danach muß aber auch der Parallelsatz ganz anders gelautet haben als 3 b; s. zu 30, 20. — 3 b, welches Sätzchen darum für sich zu betrachten ist, kann so kaum richtig sein. Denn die hier verwendete Redensart lautet im Hiobbuch 9, 32; 22, 4 wie Jes 3, 14; Ps 143, 2 „mit jmd. ins Gericht gehen“ (בוא במשפט עם) und es ist nicht abzusehen, warum der Dichter hier „du läßt mich gehen mit dir“ sagt, statt des

einfachen „du gehst mit mir“. Dazu kommt, daß das Sätzchen so länger ist als ein regelmäßiger Halbvers (vier betonte Wörter). An Stelle von ואתי תביא hätte es ferner wohl auch nur ותביאני lauten müssen. Darum ist einfach תבוא במשפט עמדי „du gehst mit mir ins Gericht“ zu lesen und (ו)אתי in Parallele zu עמדי als Schlußwort eines vor 3 b ausgefallenen Halbverses אִתִּי zu vokalisieren. Etwas anders, aber unrichtig Ehrlich.

Daß Gott mit Hiob ins Gericht gehe, kann in Hiobs Rede nur Gegenstand eines Wunsches sein, weshalb etwa zu „O, möchtest du doch mit mir rechten (מי יתן תוכח אתי) und mit mir gehen ins Gericht!“ ergänzt werden muß. Zur Notwendigkeit eines solchen Wunsches innerhalb der Du-Stücke s. zu 13, 20 ff. Die Prüfung von 3 b bestätigt das oben gewonnene Resultat, daß 3 b nicht ursprünglich die Fortsetzung von 3 a bildete.

V. 4 מי יתן טהור מטמא לא אחד ist so rythmisch, stilistisch und inhaltlich unmöglich. Der Satz ist für einen Halbvers zu lang, für einen zweiteiligen Vers aber zu kurz und muß, da der folgende Vers 5 entschieden überlang ist, durch den kurzen Nebensatz zu Anfang von V. 5 אם חרוצים ימיו ergänzt werden. Ist das richtig, und gehört V. 3 überhaupt nur zum Zusammenhang von der Vergänglichkeit des Menschen, so wird man in der hier unmöglichen Wunschpartikel מי יתן eine Form von מות „sterben“ erkennen müssen. L. etwa: ימות כטהור כטמא „Es stirbt der Reine wie der Unreine“, vgl. Koh 9, 2: מקרה אחד לצדיק ולרשע לטוב לטהור ולטמא. Für 4 b + 5 a ist dann gewiß etwa לא אִחַר אם הֻרְצָה ימיו „er säumt nicht, wenn er seine Tage vollendet“, zu lesen, woran V. 6 „Seiner Monde Zahl ist bei dir, seine Grenzen (l. Sg. חקו ?) hast du gesetzt, nicht kann er sie überschreiten“, aufs beste anschließt. הרצה für חרוצים scheint mir durch V. 6 empfohlen zu werden, s. sogleich. Vielleicht ist wie dort auch hier ימו in der Einzahl zu lesen.

In V. 6 ist m. a. וַהֲדַל f. ויחדל zu setzen: „Wende dich weg . . . und laß ab . . . !“. Auffällig aber ist, daß Hiob hier für den Menschen überhaupt erbittet, was er sonst nur für sich allein erfleht. Auch an sich ist diese Bitte hier, mitten in der Darlegung der absoluten Vergänglichkeit des Menschen, noch nicht am Platze und wo, wie in V. 15, Folgerungen aus dieser

Darlegung gezogen werden, beschränken sie sich auf Hiobs Schicksal, das allein Gegenstand seiner Bitten ist. Daraus folgt wohl, daß V. 6 ursprünglich nicht an dieser Stelle stand und gleichfalls nur für Hiob allein eintrat: 1. also מעלי und ארצה יומי. Weil dieses an הרצה ימו V. 5 anklang, wurde V. 6 hinter V. 5 gestellt. Dies beweist wohl die Richtigkeit der oben für V. 5 vorgeschlagenen Lesung sowie, daß רצה V. 6 „vollenden" (vgl. schon Frànz Delitzsch und dagegen mit Unrecht Dillmann), nicht „zufrieden sein, froh werden" bedeutet.

V. 7—10 bringen in Fortführung des Themas von der Vergänglichkeit des Menschen einen Vergleich des Menschen mit dem Baume: Der abgeschnittene Baum kann wieder nachwachsen, aber nimmer lebt der tote Mensch wieder auf. In V. 7, der dreiteilig ist, gehören als Parallelen wohl b c zusammen: „wird er abgeschnitten, wächst er wieder nach und sein Sproß vergehet nicht". Dagegen ist 7 a „Denn Hoffnung gibt es für den Baum" ohne Parallele, für die etwa „und eine Zukunft für alles Gesträuch" (ואחרית לכל שיח) zu ergänzen sein mag. In V. 10 hat die für ויחלש vorgeschlagene Verbesserung ויחלף (Wright, Graetz) manches für sich.

Die Beurteilung von V. 11 „Das Wasser vergeht aus dem Meere und der Strom vertrocknet und versiegt" hängt von der Auffassung von V. 12 ab. V. 12 a „Der Mensch aber legt sich hin und steht nicht auf" kann sich wohl nicht gut an V. 11, aber wie mir scheint, auch nicht an V. 10 anschließen, da das Sätzchen deutlich im Gegensatz zu einem unmittelbar vorhergegangenen Bilde steht. Unerträglich wäre auch die Häufung der Sätze für das unwiderbringliche Vergehen des Menschen: 10. 12. 14 a. 19 c. 20, wenn nicht auch der Gegensatz dazu, das Wiederaufleben der erstorbenen Natur, wiederholt und variiert würde Neben dem Bilde vom wiederauflebenden Baum (V. 7—9) scheint hier das Beispiel der Ströme und Seen verwendet zu werden, die in der Trockenzeit versiegen, um bei Anbruch der Regenzeit sich wieder mit Wasser zu füllen, Darum empfiehlt es sich wohl nicht, wie vorgeschlagen wurde, V. 11 als Fremdkörper zu streichen, wofür die Ähnlichkeit mit Jes 19, 5 mir kein ausreichender Grund zu sein scheint. Im Gegenteil dürfte hinter V. 11 noch ein Vers ausgefallen sein,

der den Einbruch des Wassers in das vertrocknete Bett beschrieb. S zu V. 19.

Zu 12 a „Der Mensch aber legt sich hin und steht nicht auf" fehlt die Parallele, da 12 b c. „Bis die Himmel vergehen (l. vielleicht m. Geiger u. a. בלות für בלתי) erwachen sie nicht und rühren sich nicht aus ihrem Schlafe" als Parallelsätze zusammengehören und von 12 a schon durch den Wechsel des Numerus geschieden sind. Ich halte es für möglich, daß hier die sicherlich demselben Zusammenhange entnommenen Verse 7, 7 b — 10 einzuschieben sind, wodurch 14, 12 a die gute Parallele erhielte: „nicht sieht sein Auge wieder Gutes (= Leben)".

V. 13 drückt im Gegensatze zum Vorhergehenden und zu 14 a. 19 f. schon Hiobs Wunsch für sich selbst aus, und scheint darum erst später am Platze zu sein. Auch dieser Vers ist dreiteilig; a b gehören zusammen: „O, möchtest in Scheol du mich verbergen, geheim mich halten, bis dein Zorn sich legt!" Dagegen fehlt die Parallele zu c „mir eine Frist gewähren und dann mein gedenken", weshalb ich vorläufig etwa „dich mein erinnern, wenn dein Grimm vergeht" (תפקדני עד יעבר זעם) ergänze.

14 a b c wird allgemein zusammengefaßt und etwa folgendermaßen übersetzt: „Wenn der Mensch stirbt, kann er dann wieder aufleben! Alle Tage meines Dienstes wollt' ich dann harren, bis daß meine Ablösung käme". Diese Auffassung ist unhaltbar. Denn 1. ist 14 a „Wenn der Mensch stirbt, könnte er da wieder aufleben?" wie etwa 10 b eine rhetorische Frage = „der Mensch kann nicht wieder aufleben" und kein Bedingungssatz, dem in b c ein Nachsatz folgen könnte. 2. fehlt, da b c als Parallelen zusammenschließen, hinter 14 a eine dazu parallele Frage, etwa היגוע אדם ויקום o. ä.; 14 b c schloß also nicht ursprünglich an a an. 3. ist 14 b c kein Nachsatz einer hypothetischen Periode, der durch כי אז, כי עתה eingeleitet sein müßte. 4. spricht Hiob in b c von sich allein, während a vom Menschen im allgemeinen handelt. 5. kann צבא „Dienst" — vgl. 7, 1 — nur Hiobs Leben bezeichnen, weder mit, noch gar ausschließlich die Wartezeit im Tode. 6. kann danach חליפה, auch wenn es „Ablösung" bedeuten sollte, nur die Ablösung vom Leben, also den Tod bezeichnen, nicht die erhoffte Wiederbelebung nach dem Tode. Nun stützt die Deutung von חליפה als „Ablösung" sich aber auf חליפות „abwechselnd" 1 K 5, 28,

wo von einem Austausch, einer gegenseitigen Ablösung die Rede ist. Nur in diesem Sinne der Ablösung durch einen anderen dürfte חליפתי auch hier gedeutet werden, was in solchem Zusammenhange aber sinnlos wäre. Endlich muß חליפה neben צבא hier dasselbe bedeuten wie 7, 1 und 10, 17. Oben zu 7, 1 ff. ist in der Tat nachgewiesen worden, daß 14, 14 b c zu jener Stelle gehört und חליפה hier wie 10, 17 c „Entgelt, Löhnung“ bedeutet. Diese Auffassung wird noch dadurch bestätigt, daß auch die unmittelbar folgenden Säße 15—17 Nachträge und Varianten zu verschiedenen Stellen sind.

V. 15 enthält zwei miteinander nicht zusammenhängende Bruchstücke: 15 a „Du sollst rufen und ich will antworten“, wohl eine Variante zu 13, 22: „Dann rufe und ich will dir antworten!“ und 15 b „du lauerst auf das Werk deiner Hände“, wohl die hier nachgetragene Parallele zu 10, 3 b „verachtest deiner Hände Schöpfung“. S. zu dieser Stelle. Ebenso fremd sind hier die Sätze über Gottes Aufzeichnung der Sünden und Beobachtung der Schritte Hiobs V. 16 u. 17, die zu 13, 26—27 gehören. S. oben dazu.

V. 18—19 b „Aber der Berg stürzt zusammen (l. m. a. נפול יפול) und der Fels rückt fort von seiner Stätte. Die Steine zermahlt das Wasser, wegschwemmt der Regensturm (? l. m. a. etwa סחיפה ?) des Bodens Erde“ malen zusammenhängend den Einbruch einer Wasserflut in trockenes Land, die Berge stürzen, Felsen fortrücken macht, Steine zermahlt und das Erdreich fortschwemmt. Im gegenwärtigen Texte scheint das, da die unmittelbare Fortsetzung 19 c „und des Menschen Hoffnung hast du vernichtet“ lautet, ein Bild der unwiderruflichen Vernichtung des Menschen zu sein. Das ist aber schwerlich richtig. Denn wäre 18—19 b ein Vergleich und 19 c dessen Anwendung, dürfte ein „wie“ (כ) und „so“ (כן) zur Einkleidung des Vergleichs nicht fehlen. Denn ו am Beginn von 19 c kann nach dem Sprachgebrauch des Hiobbuchs nur „und“, „dann“ oder „aber“, nicht „so“ nach einem Vergleich bedeuten. Und sachlich ist der Einbruch des Wassers wohl auch ein Bild der Zerstörung, aber kaum ein passender Vergleich für die an unserer Stelle behandelte Nimmerwiederkehr des menschlichen Lebens. Zeigt ja der ewige Wechsel von Flut und Ebbe, von Regenzeit

und Dürre im Gegenteil ein Bild des trotz scheinbaren Untergangs immer neu wiederkehrenden Lebens. Darum glaube ich, daß V. 18—19 b vielmehr hinter V. 11 zu setzen sind, wo, wie oben gezeigt wurde, eine Schilderung des wieder heranbrausenden Wassers fehlt: Auch Flüsse und Seen haben in der Dürre ihre Sterbezeit (V. 11). Aber da bricht plötzlich wieder die Flut herein, mit ungebrochener Kraft Berge und Felsen untergrabend, Gestein und Erde zermahlend und fortreißend (V. 18—19 b). Im Gegensatz dazu mag dann 19 c oder V. 10 fortfahren: „Des Menschen Hoffnung aber . . .“

Zu 19 c fehlt der Parallelsatz; man hat darum vorgeschlagen, ihn hinter 12 a zu stellen, er paßt indes nicht gut dorthin. Ich rate vorläufig für die ausgefallene Parallele zu 19 c etwa auf: „und des Mannes Hoffen ist dahin“ (ואחרית גבר נכחדה o. ä.).

In V. 20 macht משנה פניו Schwierigkeiten. Es müßte zumindest תשנה (Graetz) lauten. Aber der Ausdruck „Veränderst sein Antlitz“ ist in diesem Zusammenhang seltsam; die Leichenstarre (Budde) ist für die Frage der Ewigkeit des Todes belanglos. Sollte etwas wie . . מאת פניך „von vor dir verjagst du ihn“ dagestanden haben? Vgl. 1 K 9, 7; Jer 15, 1; 28, 16.

Erst nach dieser Darstellung der absoluten Hoffnungslosigkeit des menschlichen Loses kann m. E. der auf Hiob bezügliche, von vornherein als aussichtslos empfundene Wunsch V. 13 am Platze sein: O gäb' es für mich doch ein Wiedererwachen nach dem Tode! Unerläßlich scheint mir dahinter dann noch die ausdrückliche Bemerkung Hiobs für sich, daß er, den nahen Tod vor Augen, darum alle Hoffnung aufgeben müsse. Eine solche Bemerkung, wie überhaupt die Nutzanwendung der allgemeinen Darstellung in Kap. 14 für das mit den Freunden besprochene Problem seines Schicksals fehlt an unserer Stelle und beweist, daß unser Redestück auch nach unten nicht vollständig ist.

V. 21 u. 22 besagen, daß der Mensch nach seinem Tode Freude und Schmerz nicht mehr empfindet, sprechen also wohl wie Kap. 14 überhaupt vom Tode, aber in einem anderen Sinne. Bickell ist sicherlich im Rechte, wenn er V. 21—22 hinter 21, 21 stellt, wo sie weit besser am Platze sind; aus demselben Zu-

sammenhang, Hiobs Darstellung der verkehrten Weltordnung, sind ja auch 12, 4—6 und 13, 28 hiehergeraten. Daß V. 21—22 der Ähnlichkeit des Themas wegen an Kap. 14 angeschlossen wurden, ist nicht verwunderlich. — בשרו עליו und נפשו עליו bedeuten nur „solange er lebt"; vgl. נפשו בחייו „solange er am Leben ist" Ps 49, 19 und dazu m. Aufsatz WZKM XXIX 48 ff.

Auch die masoretische Hiobrede Kap. 12—14 setzt sich, wie aus der vorstehenden Untersuchung sich ergibt, aus einer Anzahl verschiedenartiger, in sich ungeordneter und unvollständiger Redestücke zusammen. Sie enthält:

1. Das Anfangsstück einer Rede mit folgenden Hauptgedanken: Torheit redet ihr; wie könnt ihr in meinem Streite mit Gott für ihn, den Überlegenen, Partei ergreifen? An meiner Stelle würdet ihr es gar nicht wagen, ihm entgegenzutreten. Ich aber will mit Gott rechten, mag es mir dabei gehen wie es will. Das Vertrauen zur Gerechtigkeit meiner Sache muß mich ja schützen: 12, 2—3. (13. 16 a); 13, 1—5. 7—16. 18—19. Dieses Stück, durch fremde Teile auseinandergerissen, nicht überall in der richtigen Reihenfolge erhalten, ist auch unvollständig und wie oben gezeigt wurde, durch verwandte Stücke aus anderen masoretischen Reden zu ergänzen. Es ist selbst vielleicht nur die Einleitung zu der in den Du-Stücken versprengt erhaltenen Rede Hiobs an Gott. S. unten zu 9.

2. Aus Hiobs Darstellung der verkehrten Weltordnung: 12, 4—6; 13, 28; 14, 21—22.

3. Aus Gottes Reden an Hiob: Die Tierwelt bezeugt Gottes Schöpfertätigkeit: 12, 7—9 (Fortsetzung zu 11, 7—9).

4. Aus dem Gedankengang von 9, 2 ff., Gottes Zorn können Naturgewalten, Götter und Menschen nicht widerstehen: 12, 10. 14—15. (13. 16 a) 16 b—21. 23—25, bestehend aus mehreren, aneinander nicht direkt anschließenden und in sich unvollständigen Bruchstücken, die mehrfach aus anderen Stellen ergänzt werden können.

5. Aus einer Freundesrede: (Statt auf inhaltslose Traumworte) höre lieber auf die Erfahrung der Alten!: 12, 11—12, Forsetzung zu 6, 6.

6. Er zieht das Verborgene ans Licht: 12, 22. S. zu 26, 6; 28, 10 f.

7. Zwei Einleitungs- oder besser Uebergangsverse, vielleicht zwischen 1. und den Zusammenhang von 9. gehörig: 13, 6. 17.

9. Stücke aus einer direkt an Gott gerichteten Rede Hiobs: 13, 20—27; 14, 1—20. Bilden diese Stücke hier auch eine größere Partie von 28 Versen, so besteht diese doch nur aus einer großen Zahl z. T. kleinster Fragmente, zwischen denen Anschlußglieder fehlen, die in mehreren Fällen bereits aus den in früheren Kapiteln stehenden Du-Stücken ergänzt werden konnten. Andere Stücke s. noch später. Ist es schon an sich ausgeschlossen, daß diese an Gott gerichteten Partien ursprünglich als verstreute Fragmente in den Text der Reden an die Freunde eingesprengt waren, so geht aus den inhaltlichen Zusammenhängen zwischen diesen Stücken zweifellos hervor, daß sie zu einer Rede gehörten, worin Hiob sich von den Freunden abwendet, deren Trost ihm nicht zusagt, um seine Klage direkt an Gott zu richten. Das legt die Annahme nahe, daß diese Rede durch ein Stück etwa wie 1. (s. oben) eingeleitet wurde. Ebenso läßt sich vermuten, daß dieser Rede, als Schluß noch der Ausdruck des Verzweifelns an einer Antwort durch Gott folgen konnte. In der Natur der Sache liegt es, daß eine solche Rede, die von den Freunden sich zu Gott abkehrt, am Ende des Dialogs mit den Freunden, unmittelbar vor Gottes Erscheinen am wahrscheinlichsten wäre. Dazu, ob sich das mit dem weiteren Textbefund vereinbaren läßt, s. später.

Zweiter Redegang. Elifaz Kap. 15.

Die Einleitungsverse 2—3 tadeln zunächst Hiobs vorhergegangene Rede und speziell irgendwelche von ihm als Argument angeführte Worte als windig (lies m. a. viel. besser רעות רוח f. דעת רוח) und wertlos. Auch die Fortsetzung will Hiob vor Augen führen, daß er nicht der Mann sei, sie, die Freunde zu belehren. Daß dies das Thema von V. 4—10 ist, geht aus dem Inhalt der Verse 4 b und 8: (Hast du ein Gespräch vor Gott erlauscht?), 5 b: (du maßest dir der Weisen

Sprache an), 7 (bist du der Urmensch, der mit Gott vertraut verkehrte?), 9—10 (welches Wissen hast du vor uns, den älteren und erfahreneren voraus) unzweifelhaft hervor. Innerhalb desselben Gedankenkreises müssen darum auch die restlichen, z. T. textlich unsicheren Teile von V. 4—6 sich bewegen, wenn sie an dieser Stelle ursprünglich sind.

Es kann darum zunächst nicht richtig sein, die zu V. 8 ganz analoge ironische Bemerkung 4 b „und erraffst Gespräch vor Gott" etwa mit Budde als positive Beschuldigung umzudeuten: „und zerrst Klagen vor Gottes Antlitz", eine Deutung, die nur dann einen Sinn ergibt, wenn man שיחה „Gespräch" und auch „Wehklage" nach deutschem Sprachgebrauch in „Anklage" und תגרע, das Budde selbst in V. 8 richtig „Du raffst an dich" (genauer „raffst fort") übersetzt, in sein Gegenteil: „Du zerrst vor jmd. hin" umbiegt. In diesem Zusammenhange kann es parallel zu „Und rafftest fort Gespräch vor Gott" freilich in 4 a nicht heißen: אף אתה תפר יראה „auch du zerstörst Furcht", welcher Text an sich sinnlos — die übliche Deutung „Du verletzest die Religion" ist auch sprachlich ausgeschlossen, da יראה wohl die Gottesfurcht des Menschen, aber nicht die Religion bezeichnen kann — und wohl durch Einfluß von 40, 8 האף תפר משפטי entstellt ist. Um hier den ursprünglichen Text zu gewinnen, muß zunächst klargestellt werden, worauf der ironische Vorhalt in 3. 4 b. 7—8 zielt, daß Hiob ein Gespräch vor Gott errafft, Gottes Ratsversammlung belauscht habe, sich für den Urmenschen halte, der mit Göttern sprach — und daß Hiob daraufhin Worte als Argument anführe, die der Freund nach V. 3 für nicht beweiskräftig hält. Dies alles kann ja nur dann einen Sinn haben, wenn es sich gegen die Äußerung eines göttlichen Wesens richtet, die Hiob in seiner vorhergegangenen Rede als Beweis angeführt hat. Das kann einzig auf die Mitteilung des Geistes in Hiobs Traumerlebnis 4, 12—19 zutreffen, ein Resultat, das sich im folgenden aufs sicherste bestätigen wird. S. unten.

Auch 4 a kann also wie 4 b nur eine Möglichkeit erörtern, wie Hiob wirkliche (nicht erträumte) Kenntnis von einem Göttergespräch haben könnte. Hat er es nicht gehört, so mag er — daran denkt man wohl zunächst — es gelesen haben. Darum vermute ich, daß in dem unmöglichen תפר (man müßte

ein Perfekt erwarten!) vielleicht ein ספר „Buch“ steckt und lese für den Text etwa הקראת בספר יְרֵאִם „hast du im Buch der Gottesfürchtigen gelesen?“ Über die Vorstellung eines solchen Buches der Gottesfürchtigen, das vor Gott aufbewahrt wird und den Menschen unzugänglich ist vgl. bes. Mal 3, 16: „Da sprechen die Gottesfürchtigen zu einander und Jahwe merkt auf und hört zu und vor ihm wird ein Gedenkbuch aufgezeichnet für die, die Gott fürchten und an seinen Namen denken“. Bildete danach den Inhalt des Buches der Gottesfürchtigen die Aufzeichnung der geheimen Gespräche vor Gott, so läßt sich kaum eine bessere Parallele finden als „Hast du der Frommen Buch gelesen, Gespräch vor Gott daraus errafft?“!

An diese Frage in V. 4 schließt sich ausgezeichnet der Folgesatz V. 5: „Daß . . . lehrt dein Mund und du der Weisen Sprache wählst“. Der so klare Sinn von V. 5 war bisher dadurch verschüttet, daß an Stelle des oben weggelassenen Objekts von 5 a, wofür Sinn und Parallelismus wie der sonstige Sprachgebrauch von אִלֵּף „lehren“ (vgl. 33, 33; 35, 11; לִמד דעת 21, 22 etc.) unbedingt ein Wort für „Wissen, Weisheit“ fordern, das Textwort wohl mit unter Einfluß des Inhalts von V. 6 (s. dazu) und des folgenden פיך zu עונך „deine Sünde“ entstellt ist, das hier wie die Faust aufs Auge paßt. Setze dafür etwa דעת oder עצה, עצות: „Daß Weisheit lehrt dein Mund . . .“.

Da gegenüber dem einfachen Erlauschen des Gesprächs, der Einblick in das göttliche Gesprächsprotokoll der weiter hergeholte Gedanke ist, dürften V. 4 und 5 ursprünglich hinter V. 8 gestanden haben. An dieser Stelle ist für das oben vorgeschlagene הקראת die zum Text noch leichter passende Lesung אם קראת möglich. Da die Wiederholung von ותגרע in zwei aufeinanderfolgenden Versen und wohl auch die Konstruktion mit אל V. 8 stört, mag man hier am leichtesten ותּוּדַע „daß dir kund wurde“ einsetzen. V. 7 „Bist du der Urmensch?“ — der mit Gott sprechen konnte — mag als noch gesuchtere Möglichkeit erst an dritter Stelle auf V. 8. 4—5 gefolgt sein.

Dagegen ist V. 6 „Dein Mund beschuldigt dich, nicht ich und deine Lippen zeugen gegen dich“ mitten in der Ironisierung von Hiobs Wissen sicherlich nicht am Platze und gewiß nur deshalb hinter V. 5 gestellt worden, weil „dein Mund“ und לשון

„Zunge, Sprache“ in V. 5 an „dein Mund“ und „deine Lippen“ V. 6 erinnerten. Setzt ein Satz wie V. 6 ja auch voraus, daß im Zusammenhang damit eine Behauptung Hiobs als Beweis für seine Selbstbeschuldigung angeführt wird, was in V. 2—10 nicht der Fall ist. S. auch zu V. 14 ff.

V. 7—10 bieten weiter keine textlichen oder sprachlichen Schwierigkeiten. Dagegen hat die herkömmliche Auffassung von V. 11 „Sind dir gering die Gottesröstungen und das Wort, das gelinde ist mit dir?“ die Gesetze des Parallelismus nicht beachtet. Dem „Wort“ (דבר) in b kann in a nur תנחמות „Tröstungen“ allein entsprechen. Das so frei werdende אל „Gott“ nebst dem folgenden ו steht an jener Stelle, wo in Entsprechung zur Fragepartikel הֲ in a ein diese fortsetzendes אם „oder“ stehen muß; dieses ist darum für אל + ו einzusetzen. לאט „gelind, schwach“ in b steht parallel zu מעט „zuwenig“ in a, ist wie dieses also Prädikat, nicht nähere Bestimmung zu דבר. Endlich sind auch ממך und עמך Parallelen. Uebersetze daher: „Ist wenig dir die Tröstung, Zureden dir zu schwach?“

Der Trost, den Hiob erhält, ist ihm ungenügend, sein Herz reißt ihn fort, seine Blicke erheben sich (lies statt ירזמון V. 12 wohl das aus LXX erschlossene ירומון), so daß er — das muß man nach der Ablehnung der Freundeströstungen und dem Inhalt von V. 2—10 wohl erwarten — göttlicher Mitteilung bedarf.

Nun scheint freilich nach der üblichen Deutung des folgenden Verses 13 „Daß du kehrst gegen Gott deinen Geist (oder dein Schnauben“, andere schlagen תַּשִּׁיב vor: „Gott entgegenschnaubst deinen Atem“) und Worte bringst aus deinem Munde“ vielmehr tadelnd gerügt zu werden, daß Hiob sich mit trotzigen Reden an Gott wendet, gegen welche Auffassung zunächst nur das eine spricht, daß „du bringst Worte aus deinem Munde“ an sich „völlig nichtssagend“ ist (so Duhm, der aber mit Unrecht ändert) und allein den Tadel nicht rechtfertigt. Siehe aber sogleich.

V. 14—16 „Was ist der Mensch, daß er rein sei, und daß gerecht wäre der Weibgeborene! Sieh, seinen Heiligen traut er nicht und die Himmel sind nicht rein in seinen Augen, geschweige der Abscheuliche und Unreine, der Mensch, der Un-

recht trinkt wie Wasser!" bietet klipp und klar den Gedanken der Traummitteilung 4, 17—19, den wir dort Hiob zugeschrieben haben, mitten in echten Ausführungen eines Freundes! Nun ist freilich auch hier seltsam, daß ähnlich wie 4, 17 ff. auch hier als Grund, warum Himmlische und Irdische nicht rein sein können, angegeben wird, daß Gott ihnen nicht glaubt. Die Schuld liegt also an ihm; nicht an ihnen! Sehen wir aber zu, wie sich die Folgerung V. 14—16 in unseren Zusammenhang einfügt! Von den Rügen gegen Hiobs unbillige Reden ist es, gerade als man ein sachliches Eingehen auf sie erwarten sollte, mit einem Schlage still geworden. V. 14 scheint keinerlei Beziehung zu V. 13 zu haben; in welchen „Worten" (V. 13 b) der Freund die Anmaßung Hiobs gefunden, scheint nicht gesagt. Nach unten hin bringt anderseits Kap. 15 noch auf Grund der Mitteilung alter Weiser den Beweis dafür, daß die Bösen, und nur diese allein, von Gottes gerechter Strafe ereilt werden.

In welchem Verhältnis steht nun dieser Nachweis zu V. 14—16? Kann er das Urteil von V. 14 ff. stützen oder weiter ausführen? Daß Gott Gerechte und Ungerechte zu unterscheiden weiß und diese allein mit unerbittlicher Strafe heimsucht, widerspricht ja der Behauptung, daß Gott alle Menschen wie die Himmlischen wahllos für schuldig halte!

V. 14 ff. wird demnach in der Fortsetzung des Kapitels bekämpft! Dann kann es aber nicht des Freundes, sondern muß Hiobs Äußerung sein, die sein Gegner nur zitiert, um sie zu widerlegen. Weil aber V. 14—16 Zitat aus Hiobs Worten ist, wird es auch mit Worten, die wie man meinen sollte, gar nicht mißverstanden werden können, als Behauptung Hiobs bezeichnet. Denn so ist einfach das V. 14 einleitende Sätzchen 13 b zu verstehen: „und die (folgenden) Worte aus deinem Munde bringst:"! Vgl. z. B. die ganz ähnliche Einleitung einer Rede durch „ . . und aus ihrem Herzen die Worte bringen" 8, 10 etc.

15, 14—16 ist also kein Beweis gegen die Zuweisung von 4, 12—19 b an Hiob, sondern ein entscheidender Beweis dafür. 15, 14 setzt den Gedanken von 4, 17 ff. als hiobisch voraus. Indes zitiert 15, 14 ff. nicht genau 4, 17 ff., sondern stimmt noch genauer mit der dritten Parallelstelle 25, 4—6 überein. Es ist sicherlich diese Stelle, die hier fast wörtlich

zitiert wird. So wird durch das Zeugnis von 15, 14 ff. auch 25, 4—6 als hiobisch und zur Fortsetzung der Traummitteilung gehörig erwiesen, ein Resultat, das zu dieser Stelle aus anderen Gründen unbestreitbar erhärtet wird. Zugleich wird dadurch klar, warum dieselbe Folgerung an mehreren Stellen, zweimal sogar in fast identischer Fassung auftritt. An einer Stelle ist sie eben nur Zitat. Und an der Hauptstelle (s. zu 9, 2 ff. und Kap. 25) führt Hiob das nochmals aus eigenem Wissen aus, was ein Traumgeist ihm zuvor mitgeteilt hat.

Mehreres folgt daraus: Wenn Hiob behauptet, daß kein Mensch vor Gott gerecht sein könne und der Freund dies bestreitet, hat dieser ein Recht zu erklären: „Dein Mund verdammt dich und nicht ich und deine Lippen zeugen wider dich". (V. 6). V. 6, der (s. oben) hinter V. 5 nicht am Platze ist, könnte also in den Zusammenhang von V. 13 f. gehören, wo Hiobs angeführte Behauptung („ . . . und die Worte bringst aus deinem Munde") ihm als Selbstbeschuldigung ausgelegt werden könnte. Natürlicher wird man freilich „Dein Mund verdammt dich und nicht i c h" in einer direkten Anklage des Freundes gegen Hiob erwarten, die sich auf eine Äußerung des letzteren stützt. Diese Bedingungen treffen auf Kap. 22, Anfang zu; s. dazu. Daß V. 6 hiehergestellt wurde, wird durch das Stichwort פִּיךָ V. 5. 6. 13 ausreichend erklärt.

Ferner: Hiobs Worte in V. 14—16 richten sich nicht a n Gott, sondern beruhen selbst auf der Äußerung e i n e s g ö t t l i c h e n W e s e n s, weshalb V. 13 a nicht bedeuten kann: „Daß du gegen Gott kehrst dein Schnauben" o. ä., sondern nur: „Daß du a u f e i n e Gottheit richtest deinen Sinn", g ö t t l i c h e Äußerungen an Stelle menschlicher Trostesworte (V. 11) setzt.

Weiter ergibt sich für den Inhalt von V. 2—13, daß wir es zumindest von V. 3 ab, nicht wie man gemeint hat, mit bloßen einleitenden Redensarten zu tun haben, die Hiob als unwissend bekämpfen, sondern auch hier schon wie in dem ganzen folgenden Kapitel im wesentlichen eine einzige Behauptung Hiobs widerlegt wird, die sich auf die Mitteilung des Traumgeistes stützt: Der Mensch kann bei Gott sein Recht nicht finden, darum habe auch ich keine Hoffnung mehr. Erfolgt in V. 17 ff. durch den Nachweis der Gerechtigkeit Gottes eine

meritorische Widerlegung von Hiobs Behauptung, so bestreitet V. 3—14 ff. die Zuverlässigkeit der Quelle, aus der Hiob sein gegenteiliges Wissen schöpft. Aus dieser geschlossenen Widerlegung des einen Gedankenganges in einer ganzen Rede folgt aber der wichtige Schluß, daß auch die vorhergegangene Hiobrede ausschließlich oder in der Hauptsache dem durch die Traummitteilung gegebenen Thema galt.

Der erste Teil der Widerlegung ist in V. 2—16 unseres Kapitels nicht vollständig erhalten. Denn schon oben zu 6, 6; 12, 11—12 ist ein Stück nachgewiesen, das gleichfalls die Traummitteilung bekämpft und gegenüber der trügerischen Kunde aus der Phantasie des Traumes auf die Erfahrung der alten Weisen als wahre Quelle der Erkenntnis hinweist: 6, 6: „Ißt man denn Fades ohne Salz und liegt Verstand im Traumeswort? 12, 11: Muß doch das Ohr die Worte prüfen, wie sich die Speise vorkostet der Gaumen! 12, 12: Bei alten Männern liegt die Weisheit, bei Hochbetagten such Vernunft!". Hat Hiob nicht aus eigenem körperlichen Hören (15, 8), nicht durch Einsichtnahme ins „Buch der Frommen" Kenntnis von des Geistes Äußerung, sondern aus der Phantasie des Traumes, so hätte Ohr und Verstand das Gehörte prüfen und verwerfen müssen gegenüber der wahren Weisheit der Alten. — Man kann zweifeln, ob dieses Stück hinter V. 4—8 zu V. 10 „Wir sind alt und erfahren" oder erst hinter V. 16 zu V. 17 ff. „Höre darum die Aussage der alten Weisen" überleitet. Das letztere ist schon darum wahrscheinlicher, weil V. 10 in V. 9 anders eingeleitet wird und die Freunde sich darin relativ als älter denn Hiob, nicht absolut als weise und erfahren bezeichnen.

Kann endlich nicht mehr daran gezweifelt werden, daß V. 17 ff. als sachliche Widerlegung der Behauptung Hiobs, Gott sei ungerecht, zu verstehen ist, so ist auch dieser Teil der Rede in Kap. 15 nicht vollständig erhalten. Denn zur Widerlegung jener Behauptung ist nicht nur der in V. 17 ff. erbrachte Nachweis erforderlich, daß die Bösen nicht ungestraft bleiben, sondern auch der Beweis dafür, daß der Gerechte nicht zugrunde geht, vielmehr von Gott Belohnung seiner Frömmigkeit erhoffen darf. Erst auf diesem Teile der Beweisführung kann sich die Folgerung aufbauen, daß darum, wenn er gerecht ist,

auch Hiob hoffen darf, ein Schluß, der als Zweck und Ziel der Trostrede und gegenüber den entgegengesetzten Schlüssen Hiobs nicht fehlen darf. Endlich ist aber, wie im folgenden gezeigt wird, auch die Darstellung der Strafe der Bösewichter keineswegs vollständig.

Es ist unwahrscheinlich, daß während der erste Teil der Rede sich zu einem vollständigen Gedankengange hat ergänzen lassen, von den in V. 17 ff. ausgefallenen Stücken anderwärts nichts mehr sollte erhalten sein. Da der Hauptteil dieser Rede sich in relativ guter Erhaltung im großen ganzen geschlossen an der einen Stelle Kap. 15 erhalten hat, darf man hoffen, auch den anderen Teil derselben Rede irgendwo fast oder ganz vollständig beisammen zu finden. Es gibt nun im ganzen Gedicht nur ein einziges Stück, wofür ein Zusammenhang mit Kap. 15 in Frage kommen kann, nämlich Kap. 8. Auch Kap. 8 ist — wie von V. 6 abgesehen Kap. 15 — ein Komplex zusammengehöriger Stücke aus einer einzigen Freundesrede. Hier finden sich (s. oben zu Kap. 8) genau nur die Teile, die zur Ergänzung des Gedankenganges von Kap. 15 passend und erforderlich sind: Ein alleinstehender, zu 15, 2 gut passender Einleitungsvers 8, 2; die Schilderung 15, 17 ff. ergänzende Züge aus dem Bericht der alten Weisen über das Schicksal des Frevlers 8, 8—15; das Glück des Gerechten 8, 16—19; die Formulierung eines Gegenurteils gegen Hiobs Behauptung der Ungerechtigkeit Gottes: Gott tut kein Unrecht 8, 3. 20; die Anwendung dieses Resultates auf den besonderen Fall Hiobs, die Bestrafung seiner Söhne und Hiobs Glückshoffnung, wenn er fromm ist 8, 4—7. 21—22.

Da Kap. 8, weil es nirgends auf fremde Äußerungen eingeht und nur mehr die Schlußfolgerungen aus der eigenen Darstellung bietet, im großen beurteilt, nur den Schlußteil einer Rede, Kap. 15 aber nur deren Beginn, die Polemik gegen Hiob ohne eigene Behauptungen, enthält und dieser Anfang und jener Schluß einander anstandslos ergänzen, wo, wie die Analyse der anderen Freundesstücke zeigt, kein größeres Stück sonst die Möglichkeit einer anderen Ergänzung bietet, muß gefolgert werden, daß Kap. 8 und 15 in der Tat die Teile einer Rede enthalten, wenn man nicht gegen alle Wahrscheinlichkeit annehmen will, daß die großen sowohl zu Kap. 8 wie

zu Kap. 15 fehlenden Abschnitte spurlos verloren sind. Nötigt freilich die Annahme eines Zusammenhanges zwischen Kap. 8 und 15 dazu, die Überschriften 8, 1 und 15, 1, die das eine Stück Bildad, das andere Zofar zuschreiben, für apokryph zu erklären, so hat die Analyse schon bisher gezeigt, wie wenig die Überschriften des Textes auch sonst dem wirklichen Inhalt der Abschnitte entsprechen. Ein bes. zwingendes Beispiel der Zusammengehörigkeit zweier masoretischer Reden verschiedener Freunde Hiobs zu einer s. zu Kap. 11 und 22.

Wie im einzelnen Kap. 8 und 15 sich zusammenfügen und ob damit der alte Text auch schon vollständig ergänzt sein kann, s. unten. Zu dem bereits behandelten Anfangsstück 15, 2—16 + 6, 6; 12, 11—12 trägt Kap. 8 nur den einen Einleitungsvers 8, 2 nach, der vor 15, 2 gestanden haben dürfte.

In V. 18 b l. m. anderen אבותם für מאבותם. Hinter כחדו stellte sich leicht ein irriges (מ(ן ein. — Die Erfahrung der alten Weisen soll nach V. 19 in eine Zeit zurückreichen, wo einer den anderen kannte und Fremde — über deren Leben man nichts wußte — noch nicht im Lande waren. Dieser idyllisch einfachen Vorstellung von der Vergangenheit wird die Wirklichkeit freilich ebensowenig jemals entsprochen haben, wie anderen Träumen von der guten alten Zeit. Daß aber hier „das Land“ (nach dem sonstigen Sprachgebrauch der Dichtung wird der Artikel auch hier nicht ursprünglich, sondern aus dem vorhergehenden נתנה dittographiert sein) Kanaan, die edomitische Einkleidung hier also vergessen sei und „der Vers mit voller Sicherheit die Abfassung des Buches in der Zeit der Volksmischung in Palästina“ bezeuge (Budde), entbehrt jeder Begründung. So verstanden, hätte der Vers nichts mehr mit dem Thema zu tun, dem es nur darauf ankommt, zu zeigen, daß in der guten alten Zeit jeder jeden kannte, und darum das Leben des Einzelnen dem Urteil der Weisen von der Wiege bis zum Grabe offen lag. Anders heute, wo mancher „Fremde“ im Orte lebt, dessen Taten man nicht so leicht beurteilen kann. S. noch unten zur Einfügung von Kap. 8.

V. 20 a u. b müssen als Ganzes und nicht nur in einem Satzgliede parallel sein, weshalb weder „Sein Leben lang ängstigt sich der Böse und soviel Jahre dem Tyrannen aufgespart sind“ (Budde) noch „ . . . und zähliche Jahre sind dem

Tyrannen aufgespart“ (Frd. Delitzsch) etc. ganz befriedigen. Wäre in a „der Böse“ wirklich Subjekt, hätte der Dichter sicherlich nicht „Alle Tage d e s Bösen zittert (s. aber sogl.) e r“ gesagt, was a wörtlich bedeutet. הוא „er“ wird vielmehr im Gegensatz zum Bösen G o t t bezeichnen; ferner bedeutet התחולל Ps 37, 7 „warten“ und diese Bedeutung liegt auch hier neben צפן „aufbewahren“ in der Parallele „und eine Anzahl Jahre ist dem Wüt'rich aufgespart“ gewiß am nächsten. Noch viel schärfer wird aber die Parallele, wenn man, wie mir wahrscheinlich ist, nach a auch in b das aktive Verbum setzen darf: יצפון: „Solang der Böse lebet, w a r t e t e r ihm zu, der Jahre Zahl b e l a u e r t (vgl. Ps 10, 8; Prv 1, 18) er den Wüt'rich“. „Er“ für „Gott“ läßt freilich vermuten, daß ein Satz vorausging, worin Gott genannt war. S. unten zur Ergänzung durch Kap. 8.

Verschiedene Züge aus der Bestrafung der Bösen, seiner Furcht vor der Strafe, der er nicht entgehen kann, seinem Trotz gegen Gott, bringt das folgende. Schon der Übersetzung bieten zunächst in der unmittelbaren Fortsetzung Schwierigkeiten: וצפו 22 b, wofür man besser m. Ewald u. a. וצפון „aufgespart ist er dem Schwerte“ lesen wird und 23 b, wörtlich „er weiß, daß in seiner Hand ist der Tag der Finsternis“, wo LXX rythmisch besser יום חשך zum folgenden zieht. Für den Rest ergibt Beers Vorschlag פידו für בידו den glatten Sinn: „er weiß, daß sicher ist sein Unglück“. Aber auch 23 a, wörtlich „er schweift umher nach Brot; wo ist (es)?“ ist unglücklich stilisiert, sprachlich anstößig, da נדד sonst nur „v o r etwas (jmd.) fliehen“ bedeutet, und zu איה das Subjekt fehlt; auch stimmt es in der Situation so zu keinem der Sätzchen in V. 21 ff. (s. Duhm z. St.). Darum wird auch hier die Auffassung der LXX „Bestimmt (l. m. Siegfried נִתָּן oder m. Duhm נִעָד für נדד) ist er zum Fraß dem Aasvogel (לְלֶחֶם אַיָּה)“ vorzuziehen sein. Ferner ist zu 22 a (vgl. Beer bei Kittel) der ganz ähnliche Satz 30 a eine Variante, die für „er glaubt nicht z u r ü c k z u k e h r e n (שוב) aus der Finsternis“ (22 a) einfacher und sinngemäßer sagt „er entrinnt (יסור) der Finsternis nicht“ und wohl vorzuziehen ist. יאמין „glaubt“ kann aus dem zu demselben Zusammenhang gehörigen V. 31 oder aus V. 15 eingedrungen sein.

Endlich sind die einzelnen Säţchen aber auch nicht in ihrer ursprünglichen Reihenfolge erhalten. 21 a „Des Schreckens Stimme ist in seinen Ohren“ schildert die Furcht vor der Strafe und ist nicht die richtige Parallele zu 21 b „im Frieden überfällt ihn der Räuber“, einem Zug aus der Schilderung der Katastrophe selbst, sondern gehört wohl mit 23 b zusammen: „er weiß, daß sicher ist sein Unglück“, während 23 a „Bestimmt ist er zum Fraß des Aasvogels“ besser durch 22 b fortgesetzt wird: „und aufgespart ist er dem Schwert“.

V. 24, wörtlich „Es schrecken ihn Angst und Not, sie (du?) stößt ihn, wie ein(en) König, bereit zum . . .“ ist so unmöglich. Dadurch, daß wir mit Wright, Beer, Duhm u. a. noch das in 23 b überschüssige יום חשך hinunterziehen, erhalten wir in V. 24 zunächst den parallelen Vers: יום חשך יבעתהו צר ומצוקה תתקפהו. Indes glaube ich nicht, daß man a mit den genannten Forschern übersetzen darf: „Der Tag der Finsternis erschreckt ihn“. Welcher Tag der Finsternis sollte ihm noch drohen, da (vgl. b) die Strafe bereits hereingebrochen ist. Ganz sicher ist zu übersetzen: „Bei Tage (l. יומם) erschreckt ihn Dunkel, bedrängt ihn Angst und Not“, vgl. 5, 14 „Bei Tage tappen sie im Dunkeln“ etc. Inhaltlich ist dieser Satz die Voraussetzung zu dem Gedanken von 22 a, 30 a: „Er kann der Finsternis nicht entrinnen“. Ist damit ein Vers abgeschlossen, so ist das folgende כמלך עתיד לכידור unabhängig davon zu beurteilen. Sicher scheint in dem dunkeln Säţchen nur „bereit zu“; neben den Aussagen „er ist aufgespart, bestimmt zu“ in 22 b; 23 a wird man auch . . . עתיד לְ als das Prädikat eines Hauptsatzes fassen müssen, dessen Subjekt nur in כמלך stecken kann. כידור ist unbelegt, aber כידוד „Flamme, Funke“ 41, 11 ist damit graphisch so gut wie identisch und darum in erster Linie in Betracht zu ziehen. Daraus und aus dem Zusammenhang vom Untergang des Bösen ergibt sich der Sinn: „Sein . . . ist bestimmt der Flamme“. Für welches Hauptwort כמלך steht, kann ich vorläufig nicht sicher bestimmen; etwa für כסלו „sein Vertrauen“? Ist 24 c die fehlende Parallele zu 21 b?

Zu der gegenwärtigen Anordnung der Säţchen hat wohl auch der Anklang der Stichwörter נצפנו V. 20 und צפו V. 22 mitgewirkt.

V. 25 gibt (an richtiger Stelle?) den Grund für die Bestrafung des Bösen an: „Weil er gegen Gott seine Hand gereckt, wider Schaddai sich erkühnte“. Daran schließt im Texte V. 26, wörtlich: „Er läuft auf ihn los mit dem Halse, mit der Dicke der Buckel seiner Schilde“. Das sagt sicherlich vom Trotz des Bösen gegen Gott mehr als des Dichters Meinung gewesen sein kann. Hier wäre, wenn der Text richtig sein sollte, die besondere Kraft des gegen Gott anstürmenden Bösewichts hervorgehoben, was des Dichters Absicht nicht sein kann. Es läge nun nahe, nach 16, 14 „er läuft gegen mich wie ein Krieger“ unseren Satz umgekehrt auf den Kampf Gottes gegen den Bösewicht zu beziehen und deshalb aus diesem Zusammenhange auszuschalten. Aber auch dann ist der Text seltsam, besonders „mit dem Halse“ und die „Dicke der Buckel“. Diese Umstände, zusammengehalten mit dem Inhalt des folgenden Verses 27 „Denn er bekleidet sein Antlitz mit Fett (streiche ו von בחלבו, das aus dem folgenden ויעש wiederholt ist) und machte sich eine Falte an der Lende“ empfehlen auch in V. 26 den in seinem Fett übermütigen, nicht den gegen Gott kämpfenden Frevler zu sehen. Lies wohl ירום für ירוץ: „Er erhebt sich gegen ihn mit dem Halse“, vgl. דַבֵּר בְּצַוָּאר עָתָק „mit ausgerecktem Halse reden“ Ps 75, 6, welche Redensart weiter zu דבר עתק o. ä. abgekürzt wurde: 1 Sa 2, 3; Ps 31, 19; 94, 4 stets neben Worten für Hochmut (רום, גבה, גאה, התאמר). In b ist גַּבֵּי Dual, zu גַּבִּים „Rücken“ gehörig; s. dazu Torczyner, Sem. Sprachtypus I, 161 f. Auffällig, wenngleich nicht unmöglich ist es, daß in b des Bösen „dickes Fell“ wie das des Krokodils 41, 7 durch „seine Schilde“ umschrieben wird; indes ist es mir mehr als wahrscheinlich, daß wie im folgenden Verse neben dem fetten Halse (Gesicht) auch die feisten Lenden genannt waren, daß also מגניו für מתניו verschrieben ist: „in der Feistheit der Breite seiner Lenden“; vgl. 1 K 12, 10; 2 Ch 10, 10. Nunmehr schließt V. 27 trefflich an.

Nach dieser Digression über den Übermut des Bösen, die hier vielleicht nicht am ursprünglichen Platze steht, wird in V. 28 ff. wieder — wie vor V. 25 — der Untergang des Bösen geschildert. Es ist ganz verkehrt, wie dies vielfach geschieht, V. 28 zu V. 25—27 zu ziehen und darin, daß „er“ zerstörte

Städte bewohnt, Häuser, die nicht bewohnt sind (woher denn „die nicht bewohnt werden dürfen“ bei Budde u. a.?) „eine Schuld des Frevlers zu sehen. So seltsam das an sich ist, so wenig würde es gar zu dem Überfluß in V. 25—27 passen. Der Böse, der wohl auch zu V. 28 Subjekt ist, muß vielmehr erst nach Zerstörung seines Heims in Schlupfwinkeln und Ruinen sich verbergen. Neben V. 28 stand ursprünglich sonach ein Stück (V. 34?), worin von der Zerstörung des Hauses des Frevlers und seiner Vertreibung die Rede gewesen sein mag. Innerhalb von V. 28, der dreiteilig ist, gehören als Parallelen a und b zusammen; zu c „die bestimmt sind zu Trümmerhaufen“ fehlt vorher oder nachher ein Parallelsatz.

Ganz unklar scheint, bes. in b, V. 29: לא יעשר ולא יקום חילו ולא יטה לארץ מנלם. Die Hauptschwierigkeit liegt in מנלם, das bisher jeder Erklärung spottet; vgl. die verschiedenen, sämtlich wenig ansprechenden Vorschläge, die bei Budde z. St. zusammengestellt sind. In der Tat hält es schwer ein passendes Subjekt zu „und nicht neigt sich zur Erde“ zu finden. Auf Grund von 24, 18 c, wo nach einer zur Stelle besprochenen Verbesserung Bickells „nicht lenkt ein Kelterer zu ihrem Weinberg“ zu übersetzen ist, glaube ich auch hier etwa „und nicht lenkt ein zu seinem Land der Garbensammler (l. etwa לארצו מְאַלֵּם für לארץ מנלם)“ vermuten zu dürfen, das zu a „Er wird nicht reich, sein Gut hat nicht Bestand“ sehr gut paßt. Freilich müßte dieser Vers noch vor V. 28 stehen.

In dem dreiteiligen Verse 30 schildern b c den Untergang des Bösen im Bilde einer Pflanze; damit hängt a „Nicht entgeht er der Finsternis“ nicht zusammen; das Sätzchen ist Variante zu 22 a; s. dazu. Vor 30 b c ist es wohl nur des Anklangs von יסור in beiden Sätzen wegen gestellt worden. In 30 c ist der Parallele („seinen Schößling“) wegen für פיו „sein(es) Mund(es)“ m. a. פריו „seine Frucht“, weniger gut פרחו „seine Blüte“ zu setzen. Aber „und es weicht (ויסור) durch den Wind seine Frucht“ ist zu matt, um glaubhaft zu sein. Die Verbesserungsvorschläge יסער, ישׂור (aber 27, 21 schreibt שער!) liegen graphisch nicht nahe genug und übersehen, daß b wie a wohl aktiv gehalten war, zum Verbum also wohl auch ב von ברוח gehörte. L. wohl וִיסְחַב für ויסורב: „Sein Gezweig dörrt Flammenglut und der Wind rafft fort seine Frucht“.

Das Bild von der Pflanze wird statt in V. 31 erst in V. 32 fortgesetzt; aber dort ist תמלא, wofür übrigens m. v. a. תמל „verwelkt“ zu lesen ist, weiblich und das dazu fehlende Subjekt ist n. Graetz, Hoffmann, Perles, Beer תמורתו am Ende von 31, das schon die syr. Übersetzung als תְּמוּרָתוֹ „sein Palmschoß“ verstanden hat und das zu כִּפָּתוֹ „sein Wedel“ in b eine treffliche Entsprechung bietet.

Für V. 31 bleibt damit nur אל יאמן בשו נתעה כי שוא תהיה zurück. Nehmen wir an, daß vor תמורתו etwa das graphisch ähnliche חמודתו „sein Schatz“ ausgefallen sein mag und setzen wir für a etwa das ähnliche: לא יאמין בישועתו, erhalten wir: „er glaubt nicht an seine Rettung, denn trügerisch wird sein sein Schatz“, vgl. den ähnlichen Vers 20, 20. Doch ist es möglich, daß V. 31, dessen Schlußwort תמורתו zu V. 32 gehört, in אל יאמן בשו eine Variante zu ב(קד)שו לא יאמין V. 15 enthält, die durch כי שוא תהיה mit dem folgenden verbunden wurde.

In V. 33 steht יחמס wie an der ähnlichen Stelle Thr 2, 6 für das Abwerfen unreifer Früchte oder der Blätter bei der Pflanze. Dieser Bedeutung von חמס nächstverwandt ist die des Entblößens, Entkleidens, die Jer 13, 22 vorliegt: „ist aufgedeckt deine Schleppe, sind entblößt (נחמסו) deine Fersen“, aber auch Prv 26, 6 (vgl. V. 7!), wo, wie ich ZDMG 72, 156 gezeigt habe, mit geänderter Vokalisation zu lesen ist: מְקֻצֵּה רגלים חֹמֵס שֵׁתָה „Wie ein Klumpfuß, der seinen Unterleib entblößt (also seinen Fehler offenkundig macht), ist, wer eine Botschaft durch einen Toren sendet“. In 33b wird man nach Dt 28, 40 כי ישל ויתך, auch hier besser וְיִשַּׁל lesen, woraus וישלך durch Dittographie des folgenden כ entstand.

V. 34 ist ein allgemeiner gehaltener Satz vom Untergang der Zelte des Bösen. Sowohl der Parallele zu חנף wegen als nach 12, 6 ישליו אהלים לשדדים möchte ich für das zu speziell auf frevelhafte Richter passende „Die Zelte der Bestechung“ (שחד): „die Zelte des Räubers“ (שדד) vorziehen.

V. 35 „Unrecht empfangen und Unheil gebären und ihr Leib bereitet Trug“ ist ein Satz, der das böse Treiben der Frevler schildert und hier nach der Darstellung seines Untergangs nicht ursprünglich gestanden haben kann. Weit eher gehört er in die Nähe von V. 25—27, wo gleichfalls die Schuld

des Bösen behandelt wird. Im einzelnen wird man die Infinitive הרה und ילד mit alten Versionen und einzelnen Handschriften natürlicher als Perfekte הָרָה und יָלַד, vielleicht auch für בטנם die Einzahl בטנו lesen. Für תכין ist m. a. nach LXX und Syr. besser תכיל „birgt, enthält“ zu setzen.

Die Darstellung vom Untergang des Bösen V. 20—35 enthält demnach mehrere Züge, die des Frevlers Schuld (V. 25—27. 35), Gottes zuwartende Haltung ihm gegenüber (V. 20), Furcht vor der unausbleiblichen Strafe (V. 21 a. 22—24. 31) und endlich diese selbst (V. 21 b. 29—34) schildern, in Unordnung und ohne Vollständigkeit. Daß mit V. 35, dem Schluß des Kapitels, nicht auch der Schluß der ursprünglichen Rede zusammenfällt, Fortführung und Anwendung des Beweises V. 17 ff. vielmehr aus Kap. 8 zu ergänzen sind, ist oben gezeigt worden.

Stellen wir Kap. 8, 3 ff. (zu 8, 2 s. oben) mit 15, 17 ff. zusammen (beachte dabei die Resultate der Analyse von Kap. 8), so ist hinter 15, 17—18, — Höre was die alten Weisen sagen — und vor V. 19 „denen allein das Land gehörte, kein Fremder zog bei ihnen durch“ 8, 8 einzusetzen: „Denn frage nur nach dem e r s t e n Geschlecht und forsche nach der Endzeit unserer Väter“, was die oben geäußerte Deutung bestätigt, wonach 15, 19 von den idyllischen Verhältnissen der Urzeit spricht. Hierauf folgte die in Kap. 15 fehlende, in 8, 9—15 aber erhaltene Äußerung der Weisen selbst. Nach dieser ist die Zuversicht der Bösen in ihrer Haltlosigkeit einem Strohfeuer, dem Spinnenhaus zu vergleichen. Hier setzen 15, 21 a. 22—24. 31 ein: Der Böse k a n n sich nicht sicher fühlen, denn seine Strafe muß kommen. Denn — so führt weiter 8, 20 aus — Gott läßt den Frevler nicht triumphieren. Er wartet ihm (so 15, 20) nur eine Weile zu. — So ergibt sich aus 8, 20 auch das fehlende Beziehungswort zu „er“ in 15, 20 (s. oben dazu). — Wie Gott den Frevler endlich straft, zeigen 15, 21 b. 29—34. Das Los des Gerechten dagegen und die Schlußfolgerungen über Gottes Gerechtigkeit und Hiobs Glückshoffnung enthält wieder 8, 16—19. 3—7. 21—22.

Im einzelnen fehlt noch hie und da ein Sätzchen und (s. oben zu Kap. 8) gewiß ein Übergang vom Schicksal des Bösen

zu dem des Gerechten. S. zu 17, 8—9. Einen Versuch, die Verse genau zu ordnen s. in der Rekonstruktion.

Im ganzen ist Kap. 15 ein wenn auch ungeordnetes und lückenhaftes, so doch fast ganz einheitliches Hauptstück einer Rede. Fremd darin ist nur: V. 6: Dein Mund beschuldigt dich, nicht ich.

Hiobs fünfte Rede. Kap. 16—17.

Ein Einleitungsvers 16, 2 verurteilt zunächst die Tröstungen der Freunde als nichtssagend; daran schließt gut V. 4—5, worin Hiob ihrem Verhalten seines entgegenstellt, wenn ähnliches Unglück sie betroffen hätte. Er hätte sie getröstet mit mitleidigem Kopfschütteln und mit stärkenden Worten. Soviel scheint in V. 4—5 sicher.

Aus dieser Anrede in der Mehrzahl fällt formal und inhaltlich heraus V. 3, der an eine einzige Person sich wendet und den Zusammenhang von V. 2 und 4—5 unterbricht: „Haben windige Worte einen Zweck (קץ) oder was zwingt dich, daß du antwortest?“ Der Vers stammt wohl aus der Einleitung einer Freundesrede an Hiob (er könnte z. B. auch in Kap. 15 stehen) und ist hier auszuscheiden.

Im einzelnen ist יחשך, wörtlich „(und der Zuspruch meiner Lippen) wird zurückhalten“ in V. 5 unmöglich. Das dafür vorgeschlagene יחזקכם „würde euch stärken“ ist sachlich bes. im Hinblick auf die Parallele אאמצכם recht gut. Ward זק zu ש verlesen, so konnte daraus die Lesart des Textes leicht entstehen. S. zu V. 6. Dunkel ist noch אחבירה עליכם במלים in V. 4, die Bedeutung „schön und kunstreich reden“ (Barth), weder sprachlich zu belegen noch sachlich passend, da es hier durchaus nicht auf die schöne Form der Reden, sondern auf ihren tröstlichen Inhalt ankommt.

Es mag scheinen, daß Hiobs Vorwürfe bei dieser Auffassung des Textes unberechtigt seien, da in Wirklichkeit ja auch die Freunde bemüht sind, Hiob zu trösten. Indes ist zu beachten, daß ihren Tröstungen in der Tat das fehlt, was nach Hiobs Worten wie nach anderen Stellen das Wesentliche der üblichen Trostreden ausmachte, das Mitleid, die Klage über des Freundes Schmerz, wovon wir in der Freunde Reden nichts finden, während gerade dies Hiob hätte das tröstliche Bewußtsein geben können,

daß wenigstens seine Freunde zu ihm stehen. Nach V. 4—5 hätte Hiob somit anders und freundschaftlicher gehandelt als die drei Freunde. Trotzdem ist es möglich, daß hinter V. 5 noch ein oder zwei Verse ausgefallen sind, die in Fortführung des Gedankens etwa noch besagten, daß Hiob an ihrer Stelle auch durch Gebete Linderung für sie erfleht hätte, o. ä., wie die ähnliche Stelle Ps 35, 13 nahelegt: „Ich aber, da sie krank waren, kleidete mich in Lumpen, kasteite im Fasten mich und mein Gebet möge in meinen Schoß zurückkehren!“.

Das folgende bietet keine passende Fortsetzung zum Gedankengange von V. 2. 4—5. — V. 6 „Wenn ich rede, schwindet nicht mein Schmerz, und tu ichs nicht, — was geht auch dann von mir?“ ist deutlich eine Entschuldigung dafür, daß Hiob es wagt, — zu Gott — zu reden: Was könnte ihm auch geschehen, da der Schmerz auch so nicht minder schwer ist! Mit V. 2—5 hat der Vers entschieden nichts zu tun und wurde wohl nur deshalb hiehergestellt, weil יחשך in V. 6 an dasselbe Wort (in anderer Vokalisation) in V. 5 erinnerte, das dort freilich durch Verschreibung entstanden war. V. 6 gehört wohl zu 6, 8 ff., 13, 13 ff.; s. dazu.

Auch dieses Thema ist in V. 7 f. sofort wieder verlassen. V. 7—8 stellen uns wieder vor eine neue Situation. V. 7 ist zunächst unklar, dagegen läßt sich in V. 8 vom Ende ausgehend mit Bickell u. a. der korrekte Vers gewinnen: „Er ward zum Zeugen und stand auf gegen mich, Verleumdung zeugt er mir ins Antlitz“. Für כחשי „meine Verleumdung“ wird man sinngemäß nur כחש oder כחשו „seine Verleumdung“ zu lesen haben; vgl. zu 10, 17. Der Fehler kann durch einfache Verlesung oder Verschreibung entstanden sein, ohne daß euphemistische Korrektur im Spiele gewesen sein muß; die Möglichkeit einer solchen ist freilich nicht in Abrede zu stellen. Die Parallele zwischen a und b wird noch schärfer, wenn man mit geringfügiger Änderung lesen darf לְעֵד הַוּת יָקֻם בִּי „als falscher Zeuge steht er wider mich, Verleumdung sagt er aus mir ins Gesicht“. הוה für היה vermutet bei so sonst entschieden falscher Textherstellung schon Klostermann. Zu קום לְעֵד vgl. Zef 3, 8 (Text: לְעַד).

(ו)תקמטני das Anfangswort von V. 8, wozu in diesem Verse ein Subjekt fehlt, muß, da V. 8 im folgenden vollständig ist, m. a. noch zu V. 7 gezogen werden. Dort tritt nun תקמטני als Prädikat neben עֲדָתִי, das wir aber nach V. 8, wo es sich um Gottes Zeugnis in Hiobs Prozeß handelt, richtig m. a. עֵדֻתוֹ lesen müssen: „sein Zeugnis knickt mich“. Damit ergibt sich aber, daß auch in der Parallele zu „knickt mich“ für הֶלְאַנִי zu lesen ist: תַּלְאֵנִי „macht mich kraftlos“, dessen Subjekt in השמות כל sich bergen muß. Entsprechend dem „Zeugnis“ in b kann man nach V. 19 an שהדות אל „Gottes Zeugenaussage“ oder תשובת אל „Gottes Antwort“ denken: „Nun aber macht mich wehrlos Gottes Zeugnis und seine Aussage knickt mich zusammen“.

„Nun aber“ am Beginn von V. 7 setzt voraus, daß im ursprünglichen Texte vorher irgendwie die Gegenwart der Vergangenheit oder Zukunft gegenübergestellt war. S. zu V. 10.

Nach dieser Schilderung Gottes als Zeugen und Ankläger in Hiobs Prozeß werden in V. 9 verschiedene Gesten der Feindseligkeit geschildert: Knirschen der Zähne (9 b) und „Schärfen“ der Augen, d. h. wohl Schleudern wütender Blicke (9 c). 9 a אפו טרף, ist in diesem Zusammenhange gewiß auch nur Bezeichnung einer Gesichtsbewegung. Aber אַף dürfte hier nicht die Nase, sondern wie in חרון אַף „Glut der Wangen“ für „Zorn“ und אפיא im Aram. das Gesicht bezeichnen: „Die Schnauze reißt er auf und schilt mich“. Da b und c enger zusammengehören, fehlt in dem dreiteiligen Verse die Parallele zu a; s. zu V. 10. Daß auch in V. 9 (zumindest in b c; s. sogleich) Gott Subjekt ist, kann nicht gut bezweifelt werden.

Auch V. 10 bringt feindliche Gesten gegen Hiob: „Sie sperren gegen mich den Mund auf, schlagen mit Schande meine Wangen, insgesamt füllen sie sich (d. h. ihren Mund) mit Schmähungen? Oder ist einfacher יתמללו „plaudern sie untereinander“ zu lesen? vgl. 30, 9.) über mich“. Hier aber steht das Subjekt im Plural, der durch יחד „insgesamt“ in 10 c gesichert wird. Um V. 9 mit 10 im Numerus in Übereinstimmung zu bringen, müßte der Konsonantenbestand von 6 Wörtern geändert werden, was unmöglich richtig sein kann. Das Subjekt zu V. 10 bilden im Gegensatz zu V. 9 Menschen und

daraus folgt, daß V. 10 nicht ursprünglich hinter V. 9 gestanden haben kann. Er ist nur der ungefähren Ähnlichkeit des Inhalts beider Verse wegen hiehergestellt worden. Betrachten wir aber Form und Inhalt beider Verse genauer, so ergibt sich, daß auch V. 10 wie V. 9 dreiteilig ist, beide Verse also je einen Halbvers zuviel oder zuwenig haben, und daß 9 b c nur zornigen, feindlichen Gesichtsausdruck allein behandeln, während 9 a ebenso wie 10 verächtlich von Menschen spricht, die Hiob schmähen. 9 a ist gewiß mit leichter Korrektur אפם טרפו וישטמני zu sprechen und bildet die fehlende Parallele zu 10 a: „Ihre Schnauze reißen sie auf und schelten mich, sperren auf gegen mich ihren Mund“. Die Änderung in „seine Schnauze riß er auf“ mußte erfolgen, nachdem 9 a zu 9 b c verstellt war.

Fragt man nun, von welchen Menschen solche Schmähungen Hiobs ausgesagt werden, so kommt nur der Zusammenhang von 30, 9 ff., den Schmähungen der Verkommenen und Nichtswürdigen in Betracht. Dafür spricht auch V. 11, der dann gut zu V. 9 a. 10 paßt: „Gott gibt mich preis dem Bösen (עול) und Frevlern liefert er mich in die Hand“. Auch in Kap. 30 stehen diese Stücke wie hier neben anderen über Gottes zornigen Kampf gegen Hiob V. 7—8. Für die dadurch nahegelegte Einfügung in den Zusammenhang von 30, 9 ff. spricht aber auch schon der oben erwähnte Umstand, daß „Nun aber“ V. 7 gleichfalls nach Kap. 29—30 weist, wo Hiobs traurige Gegenwart mit seinem früheren Glücke verglichen wird. Für ירטני lies nach 1 Ch, 12, 17: יְרַמֵּנִי „liefert mich aus“.

Zur Fortsetzung von Gottes Anklagen gegen Hiob V. 7—8, Gottes zornigen Blicken V. 9 b c können die nun folgenden Züge aus Gottes Kampf gegen Hiob gehören. V. 12 a b „Sorglos war ich und er zerbrach mich, packte meinen Nacken und zerschmetterte mich“ ist im Anfang beider Stichen nicht parallel; ferner ist „sorglos war ich“ mitten in der Darstellung von Gottes Feindseligkeiten gegen Hiob hemmend, widerspricht Hiobs Handlungsweise 1, 5 und seinem Wort 3, 26 und zwingt endlich, die Handlung des Verses in die Vergangenheit zu setzen, während Gottes Zorn und sein Kampf in 12 c—14 entschieden als gegenwärtig dargestellt werden. Ich glaube darum,

daß שלו הייתי für שלח ידו „er reckte seine Hand aus" steht, welche Redensart auch sonst gewöhnlich dem Ergreifen (l. wohl יאחז für ואחז) vorausgeht; vgl. Ex 4, 4!; Dt 25, 11; 2 S 15, 5; 1 Ch 13, 9 etc.

V. 12 c—13 bieten das Bild vom Bogenschützen. V. 12 c gehört also zum folgenden und kann mit 12 a b nicht zu einem Vers zusammengelesen werden. Aber mit 12 c „und er stellt mich hin sich zur Zielscheibe" kann die Schilderung des Bogenkampfes nicht begonnen haben. Vorher fehlt etwas, nach der Parallele Thr 3, 12 wohl etwa: קשתו דרך ויכננה „Den Bogen spannt er und richtet ihn". — מטרה in der Bedeutung „Wurfziel, Zielscheibe", hier und 1 S 20, 20; Thr 3, 12 wird wohl nicht מטרה sondern etwa מטרה, מטרא (zu aram. טרא, arab. taracha „werfen") gesprochen worden sein.

Wie in 12 c ist auch in 13 b c „Er durchbohrt meine Nieren ohn' Erbarmen, verschüttet zur Erde meine Galle" Gott allein der Handelnde. Dagegen treten in 13 a „es umringen mich seine Schützen" Hilfstruppen Gottes (s. zu Kap. 30) auf, die bisher nicht genannt waren. 13 a schließt daher nicht unmittelbar an V. 12 c.

V. 15—16 „Lumpen nähte ich um meine Haut und legte in Staub mein Horn. Mein Antlitz ist geschwärzt vom Weinen und auf meinen Wimpern ist Finsternis" sind Züge aus der Schilderung von Hiobs Krankheit, die zu demselben Abschnitt wie die Schilderung von Gottes Kampf gegen Hiob gehören können, ohne daß V. 15—16 ursprünglich unmittelbar auf V. 12—14 gefolgt sein mögen. S. zu 17, 7. 11 und am Schluß von Kap. 17.

In V. 17 ist man versucht, für תפלתי „mein Gebet" der Parallele wegen lieber ופעלתי „und mein Tun" zu lesen: „Obgleich kein Unrecht ist in meinen Händen und rein mein Tun"; doch vgl. zu 11, 4. V. 17 kann sich passend nur unmittelbar an eine Äußerung über G o t t e s Handeln gegen Hiob anschließen, also nicht an V. 16, sondern eher an V. 11 „Gott gibt mich preis dem Bösen und Frevlern liefert er mich in die Hand. Obgleich ...", vgl. 1 Ch 12, 17: „Kommt ihr aber, um mich meinen Feinden auszuliefern, obgleich kein Unrecht ist in meinen Händen ..."

V. 18 f. fordert die Erde auf, Hiobs von Gott selbst ver gossenes Blut nicht zu bedecken, damit es empordringe zum Himmel und Gott bewege, ihm Rede zu stehn. Die Fortsetzung dieses Wunsches ist deutlich in V. 20 b und 21 a enthalten „Zu Gott schmachtet mein Auge. Daß rechte der Mensch mit Gott wie ein Menschenkind mit dem andern!“

Wie V. 19 sagt, will Hiob, daß seine Klage bis zum Himmel dringe, daß Gott sie höre und ihm Rede stehe; Gott, der nach V. 7—8 gegen Hiob zeugt und dessen falsche Anklage Hiobs diesen wehrlos gemacht hat. Das meint Hiob, wenn er hier Gott seinen Zeugen nennt. Ganz verfehlt ist die übliche Auffassung von V. 19, die „mein Zeuge“ als „Zeuge für mich“ versteht. Hiob kann doch Gott nicht gut innerhalb derselben Rede als Zeugen gegen (V. 8) und für sich (V. 19) betrachten! Und wozu sollte er in unmittelbar demselben Zusammenhang sich mit dem Zeugen auseinandersetzen wollen (V. 20 f.), der doch seine Sache führt? S. noch nach V. 21.

Ungedeutet blieb (wie übrigens auch in der bisherigen Auslegung) גם עתה „auch nun“ zu Beginn von V. 19. Ob man die Behauptung des Verses in günstigem oder ungünstigem Sinne versteht, jedenfalls kann es die Kraft der Beweisführung Hiobs nur schwächen, wenn behauptet wird, daß etwas „auch nun“ vorhanden sei. Aber nicht nur ist V. 19 auch ohne dieses „Auch nun“ rythmisch und gedanklich vollständig, sondern auch rein sprachlich kann הנה oder הן „fürwahr“ in korrektem poetischem Text nicht anders als am Anfang des Satzes stehen. גם עתה „auch nun“ kann somit an dieser Stelle gar nicht ursprünglich sein. Da aber der folgende Vers מליצי רעי אל אלוה דלפה עיני: sicherlich um etwa ebensoviel zu kurz erscheint, wird es wohl methodisch richtig sein, den Überschuß von V. 19 als aus V. 20 heraufgeraten anzusehen.

In V. 20 sind verständlich die Worte von b „. . . zu Gott tränt mein Auge“; a, wörtlich „meine Dolmetsche sind meine Freunde“, ist alles andere als eine passende Parallele zu b und auch sonst zu rätselhaft, als daß es so am Platze wäre. Ich setze dafür nach Jes 15, 4 LXX, Syr.: חֲלָצַי יריעו und verbinde dies mit dem folgenden „zu Gott“: „Meine Flanken seufzen zu Gott“; b, דלפה עיני ist dagegen wohl durch ein Wort für

Tränen: דמעת zu ergänzen, das, zu גם עת(ה) verlesen, zu V. 19 gezogen wurde: „Meine Flanken seufzen zu Gott, mein Auge trieft von Tränen“, vgl. die häufige Redensart „Mein Auge fließt (ירדה)“, nie ohne die Ergänzung „von Tränen“ oder „Wasser“, das nhebr. זלגו עיני דמעות etc.

In V. 21 ist ל vor גבר zu streichen und für ובן besser כבן zu lesen. לגבר ist vielleicht bewußte Korrektur des urspr. Gedankens: „Und der Mensch rechte mit Gott wie ein Erdenkind mit dem anderen“.

V. 18—21 drücken demnach Hiobs glühende Sehnsucht aus, zu einer Auseinandersetzung mit Gott zu gelangen und denselben Gegenstand bespricht (s. unten) auch 17, 3. Nun berührt 16, 18—21 sich nicht nur im Inhalt, sondern auch in der sehnsuchtsvollen Stimmung, 17, 3 in der Besprechung des Wie einer solchen Auseinandersetzung mit 9, 33 ff.; 23, 3 ff. am meisten. Deshalb ist trotz des ähnliches Bildes in V. 7 f. und 19 dennoch mit V. 18 der Beginn eines neuen Abschnittes mit anderem Ziele anzuerkennen als in dem vorhergehenden Stück, das Hiobs Leiden im Gegensatz zu seinem einstigen Glück behandelt. Anders als in V. 7—17 trägt Hiob in V. 18 ff. nicht Klagen über Gott vor, sondern den heißen Wunsch, daß sein Leid, seine Klagen zu Gott dringen mögen.

Im folgenden 16, 22—17, 16 sind Verse, die mehrere verschiedene Themen behandeln, dermaßen durcheinander geworfen, daß es sich empfiehlt, die je ein Thema behandelnden Verse unabhängig von der masoretischen Versordnung zusammen zu besprechen.

16, 22 schlägt das Thema von der Vergänglichkeit des Menschen an: „Denn gezählte Jahre kommen, dann gehe ich einen Weg ohne Wiederkehr“. Damit hängt gewiß 17, 13—16 zusammen: Wenn ich einmal tot bin, gibt es für mich keine Hoffnung mehr. Ein solcher Gedankengang wäre z. B. in Fortsetzung der Erörterungen von Kap. 14 über die Hoffnungslosigkeit des menschlichen Daseins am Platze. Leider ist in diesen Versen weder in 2. noch in 3. Person von Gott die Rede, so daß über die Zugehörigkeit zu den Dustücken, zu denen auch Kap. 14 gehört, noch nicht entschieden werden kann; s. zu 30, 23. Ein Zusammenhang zwischen V. 21 u. 22 scheint

mir nicht zu bestehen. Im einzelnen lies in 17, 13 אם אקרה für אם אקוה: „Wenn ich in Scheol mein Haus mir zimm're und in der Finsternis mein Lager bette, den Abgrund meinen Vater nenne, Mutter und Schwester das Gewürm, — wo bliebe dort denn meine Hoffnung und meine Zukunft, wer schaut sie noch!“ Die Schwierigkeit, daß Hiob den Abgrund, im hebr. שחת weiblich, nicht gut V a t e r nennen könnte, beseitigt man wohl am einfachsten durch die Annahme, daß ein Abschreiber die Stelle zweier Synonyma für das Grab, etwa שחת und חשך 13 b vertauschte. Doch vgl. auch Prv 7, 4 „und einen Bekannten wirst du nennen d i e Vernunft“! Für das zweite תקותי in V. 15 l. m. a. nach LXX טובתי oder אחריתי. In dem nun folgenden Verse 16 ist בדי wohl die Hi 39, 25 u. ö. vorkommende Präposition בְּדֵי (Gegensatz מדי von, seit“) „zu“: „Hinab zur Hölle fahren sie, zusammen (l. גם יחד?) sinken sie (נחתו) zum Staube“.

Vom Grabe scheint auch 17, 1 רוחי חבלה ימי נזעכו קברים לי zu sprechen, doch ist die Herstellung dieses Verses, den die masoretischen Akzente in 3, statt in 2 Teile gliedern, ganz unsicher. Die bisher versuchten Vorschläge sind sämtlich unbrauchbar. Der Parallelismus des Verses ist so vollkommen zerstört, daß kein Wort einen sicheren Ausgangspunkt für eine Rekonstruktion geben kann. Drei Wortformen des Satzes, חֻבָּלָה (sonst nur im Qal), נזעכו (sonst überhaupt unbelegt) und קברים (aber 21, 32 קברות) sind dem sonstigen Sprachgebrauch unseres Buches fremd und darum verdächtig. Nur sehr vorläufig setze ich für den Text etwa: ברחו כהבל ימי נועדו קברים לי „Wie der Hauch fliehn meine Tage, bestimmt ist mir das Grab.“ Ein solcher Vers würde in der Tat passend auf 16, 22 folgen und von diesem zu 17, 13 f. überleiten.

Zwei andere Verse, V. 7 ותכה מכעש עיני ויצרי כצל כלם und 11 ימי עברו זמותי נתקו מורשי לבבי scheinen gleichfalls vom Zerfall des Menschen zu sprechen, da sie aber richtig verstanden die Qualen der Krankheit, nicht die Nähe des Todes betonen, schließt das Thema von 16, 22 f. 17, 13 ff. sie aus. Dagegen knüpft bes. V. 7 deutlich an 16, 16 an. In V. 7 lies m. a. כָּלָם für כֻּלָּם: „Dunkel ist vor Schmerz mein Auge und wie der Schatten schwinden meine Glieder (Vokalisiere wohl besser m. a. ויצָרי)“. In 11 ist b immerhin der klarere Teil, da man

מורשי nach syr. מרשא arab. marasa(tun) „Strick“ wohl m. a. als מרשי „Seile, Stricke“ verstehen darf: „Gerissen sind die Bänder (d. h. „Adern“ s. zu 30, 17.) meines Herzens“. Die Parallele zu נתק bildet in a aber nicht עבר, sondern eine Form von שבר „zerbrechen“, vgl. Jer 2, 20; 5, 5; 30, 8; Nah 1, 13. Lies also etwa נשברו עצמותי für עברו זמותי vgl. Jer 23, 9 נשבר לבי בקרבי רחפו כל עצמותי ferner Jes 38, 13; Ps 22, 15; Thr 3, 4. ימי vor עברו ist vielleicht der Rest eines Vergleiches: „Wie . . . ist zerbrochen mein Gebein, zerrissen sind die Bande meines Herzens“.

Wie 16, 10 — darum wohl auch mit diesem in den Zusammenhang von 30, 9 ff. einzustellen — behandeln Spott und lügenhafte Beschuldigungen töricher Menschen gegen Hiob die Verse 17, 2. 4. 6. 10 und 12.

In V. 2 ist nur a ziemlich klar: „Ist nicht Gespött (התלים; lies aber besser הִתֻּלָם „ihr Gespött“) bei mir?“ Parallel dazu hat statt des etwas seltsamen ובהמרותם תלן עיני „und in ihrem Aufreizen übernachtet(?) mein Auge“ vielleicht ursprünglich einfach והמרותם לנ[גד] עיני gestanden: „Und ihr Aufreizen vor meinen Augen“. — In V. 4, wörtlich „Denn ihr Herz hast du vor Verstand verborgen, darum erhebst du nicht (לא תרמם)“ ist der Schluß augenscheinlich verderbt und wohl in לא חכמו „darum sind sie nicht weise“ zu verbessern. Die falsche 2. Person in תרמם „du erhebst“ wird die Veranlassung geboten haben, auch in a ein ursprüngliches צָפַן oder צָפֻּן „Denn ihr Herz hat er (oder „ist) verborgen dem Verstand“ in die 2. Person zu ändern, obgleich weder in Kap. 17 noch in den zugehörigen Partien an anderer Stelle von Gott in 2. Person die Rede ist.

In V. 6 והציגני למשל עמים ותפת לפנים אהיה ist m. a. למשל als „zum Sprichwort“ zu fassen und für ותפת: ומֹפֵת zu lesen. Aber dann paßt עמים nicht, das auch zu לפנים eine schlechte Parallele gibt. Aber עמים „zum Sprichwort bei den Völkern“ paßt überhaupt nicht gut in den Mund des lebenden Hiob. Ich zweifle indes nicht, daß als genaue Parallelen einander ursprünglich עמם und לפניהם „bei ihnen“ und „vor ihnen“ gegenüberstanden; vgl. עמם — לעיניהם (לפניהם Var. zu לעיניהם) 21, 8. Wenn ferner b ohne Erwähnung des Verhaltens Gottes nur

sagt, daß ich „zum Beispiel ward vor ihnen“, wird man auch in b והציגני besser als Mehrzahl והציגני sprechen: „Zum Spruch stellen sie mich hin bei sich, ein Beispiel ward ich vor ihnen“.

In V. 10 ואלם כלם תשבו ובאו נא ולא אמצא בכם חכם ist augenscheinlich b bis auf בכם das nach כֻּלָּם in בהם verbessert werden muß, unversehrt erhalten: „und ich finde unter ihnen keinen Weisen“. Dann muß aber כלם „sie alle“ in der Parallele der Auftakt etwa zu „sie alle sind Toren“ o. ä. sein, nicht zu: „Aber sie alle, ihr(!) kehrt zurück (woher?) und kommet doch!“ Wozu das mehrmalige Erscheinen zur Feststellung ihrer Torheit? Da auch ואלם vor כלם nicht gut klingt, lese ich: אוּלִים כלם חשבי און „Toren sind sie alle, Unheilplaner“ vgl. Mi 2, 1; Ps 36, 5. — V. 12 ist, weil er wieder mitten in andersartiger Umgebung steht, arg mißverstanden worden. לילה ליום ישימו „sie machen Nacht zum Tage“ kann hier nichts anderes bedeuten wie שמים חשך לאור ואור לחשך „die Dunkel zu Licht und Licht zu Dunkel machen“ Jes 5, 20: Die Freunde verkehren die Wahrheit, machen aus Nacht Tag und aus Tag Nacht. Und wenn nun parallel zu Tag und Nacht in b Licht und Finsternis steht ואור קרוב מפני חשך so darf das natürlich nicht geändert werden[1]. Es muß vielmehr das zu שמו parallele Verbum gesucht werden, das in קרוב stecken muß und nichts anderes als קָרְאוּ = קָרוּ sein kann: ואור קרו בפני חשך „und Licht rufen sie angesichts der Finsternis“ Vgl. Jes 5, 20 שמים : אמרים. — ב von קרוב stand wohl ursprünglich als Variante des folgenden מ(פני) über der Zeile.

17, 3 שימה נא ערבני עמך מי הוא לידי יתקע spricht wie 16, 21 von einem Rechtsverfahren zwischen Hiob und seinem Gegner. Nach a ist jetzt freilich anders als in 16, 21 Gott in 2. Person angesprochen. Nach dem korrekt erhaltenen Konsonantentext von b: „Wer schlägt (vokalisiere m. a. einfach יִתְקַע) in meine Hand?“ d. h. „wer bürgt mir in meinem Prozesse für Gott?“ könnte auch in a etwa מה הוא עֵרָבֹנוֹ עמדי „was ist sein Pfand bei mir?“ o. ä. vermutet werden, wenn man dafür nicht eher אשימה נא ערבני עמו setzen will: „Ich will mein Pfand bei ihm erlegen, wer aber (ומי) schlägt in meine Hand?“ Der Vers scheint in den näheren Zusammenhang von 16, 20—21

[1] Buddes ואור קרבם פן יחשך ist auch sonst unbrauchbar.

zu gehören, die dem Wunsch nach einer Auseinandersetzung mit Gott Ausdruck geben. Vgl. auch zu 9, 33.

17, 5 לחלק יגיד רעים ועיני בניו תכלנה ist bisher unerklärt. a kann nicht bedeuten „Zur Teilung lädt man die Freunde" (Budde), denn הגיד bedeutet „z e i g e n, mitteilen" nicht „einladen". Aber insofern ist Budde auf der richtigen Spur, als der Gegensatz zu b „während seiner Söhne Augen vergehen" in a eine Verteilung „seines" Besitzes an andere (freilich nicht an Freunde) erwarten läßt. Vgl. LXX ἐκλεψαν δε μου τα ὑπαρχοντα ἀλλοτριοι und lies etwa לְחַלֵּק יגיעו זרים „an Fremde zu verteilen seine Habe, während seiner Kinder Augen vergehen". Aus יגיעוזרים konnte durch Umstellung leicht יגידרעים entstehen. Der ganze Vers ist nur verständlich als Fortsetzung eines Satzes über Entrechtung der Kinder eines Mannes o. ä. und z. B. etwa hinter 31, 13 einzusetzen: „wenn meines Knechtes Recht gering mir war und meiner Magd in ihrem Streit mit mir" o. ä.

Zweifellos vom Untergang des Bösen handeln V. 8—9 „Darob freuen sich (l. m. Ehrlich ישמחו für ישמו) die Redlichen und der Reine triumphiert (l. יתרעע für יתערר) über den Heuchler. Der Gerechte nimmt (sicher) seine Bahn, wer reine Hände hat, nimmt zu an Kraft". Ehrlichs Konjektur für 8 a trifft allein das richtige. Die v. a. vorgeschlagene Umstellung in b „und der Heuchler . . . . . über den Reinen" übersieht, daß mit den Redlichen in a und dem Reinen in b doch nicht das einemal die leidenden Gerechten selbst, das anderemal ihre Zuschauer gemeint sein können. Warum sollten sich just auch nur die Redlichen über Hiobs fürchterliche Krankheit entsetzen? Ein Anschluß an den vorhergehenden Vers wird durch diese Umstellung nur kümmerlich erreicht, dagegen der klare Zusammenhang mit V. 9 zerstört, worin deutlich der Triumph des Gerechten betont wird. Zu einer Hiobrede passen freilich V. 8—9 nicht, sind vielmehr wie 22, 19 „Es sehns die Gerechten und freuen sich, und der Reine spottet ihrer" sicherlich die Darstellung der Wirkung des Untergangs des Bösen, die wohl zur Schilderung des besseren Loses der Gerechten in einer F r e u n d e s r e d e überleiten soll. S. zu 8, 15.

Auch innerhalb von Kap. 17 mag man hie und da noch die Veranlassung erkennen, derzufolge der Sammler gerade

diese, oft sehr verschiedenen Fragmente zueinandergestellt hat. So zogen V. 2. 5 und 7 durch die anklingenden Stichwörter ותכה . . . עיני, ועיני . . . תכלנה, תלן עיני, V. 2 und 3 wohl durch עמדי und עמך, V. 12 und 13 ff. wohl durch קרו(!) בפני חשך V. 12 und לשחת קראתי (ursprünglich vielleicht לחשך; s. oben z. St.) V. 14 einander an etc.

Alles in allem enthält demnach die masoretische Rede Kap. 16—17 folgende miteinander nicht oder zumindest nicht unmittelbar zusammenhängenden Abschnitte:

1. Das unfreundliche Verhalten der Freunde Hiobs: 16, 2. 4—5; ein Stück, das gewiß mit den Abschnitten gleichen Inhaltes in Kap. 6 und 19 zusammenzuhalten ist.

2. Ein Einleitungsvers einer Freundesrede: 16, 3.

3. Es ist alles eins, ob ich (zu Gott) rede oder nicht: 16, 6, ein Vers, der (s. zu 6, 8 ff. und Kap. 13) zur Begründung des Wunsches gehört, mit Gott zu rechten.

4. Eine Reihe von Versen, die Hiobs gegenwärtiges Leid augenscheinlich (vgl. „Nun aber“ 16, 7) im Gegensatz zu seinem einstigen Glück darstellen und dadurch sowie durch mancherlei Berührungen im einzelnen (s. auch zu Kap. 30) in die Darstellung dieses Gegensatzes zu Kap. 29—30 gewiesen zu werden scheinen. Hiezu scheinen zu gehören die Verse: 16, 7—17; 17, 2. 4. 6. 7. 10—12. Die einzelnen Gedanken dieses Zusammenhanges wären: Nun aber ist Gott — früher mein Schutz und Schirm — mein Gegner; er zeugt gegen mich (16. 7—8), bekämpft mich persönlich und durch andere (16, 9, 12—14), obwohl ich unschuldig bin (16, 17). Törichte und lügnerische Menschen beschimpfen mich (16, 10—11; 17, 2. 4. 6. 10. 12), ich leide (16, 15—16; 17, 7. 11).

5. Der Tod kommt und beraubt mich aller Hoffnung: 16, 22; 17, 1. 13—16. S. noch zu 30, 20—23.

6. Ich sehne mich nach einer Aussprache mit Gott, viell. mit zum Zusammenhang von 3) (s. oben dazu) gehörig: 16, 18—21; 17, 3.

7. „Fremden, statt des Toten Kindern das Erbe zu verteilen“: 17, 5.

8. Aus einer Freundesrede: Der Gerechte frohlockt über des Bösen Bestrafung: 17, 8—9.

Zu einigen dieser Abschnitte s. noch zu Ende von Kap. 19.

Bildad, Kap. 18.

V. 2 עד אנה תשימון קנצי למלין תבינו ואחר נדבר. Soll dieser Satz an Hiob gerichtet sein, müssen m. a. תבינו und תשימון in die Einzahl geändert werden. Daneben besteht die wahrscheinlichere Möglichkeit, daß V. 2 aus einer Hiobrede hieher verstellt wurde; die Entstellung des Sg. in den Pl. an der Spitze einer Freundesrede wäre sonst schwer begreiflich. Daß LXX Sg. übersetzt, ist natürl. Korrektur. Wahrscheinlich ist m. a. n. LXX קץ für קנצי zu lesen, dessen נ wohl auch den Einfluß von תשימון voraussetzt. עד אנה ת] ist, da 2a sonst zu lang ist, wohl m. a. als irrig nach 19, 2 hinzugesetzt zu streichen. L. dann auch הבינו f. תבינו: „Macht den Worten ein Ende; begreift, dann laßt uns reden!" V. 3 מדוע נחשבנו כבהמה נטמינו בעיניכם (l. בעיניך) setzt den Gedanken von V. 2: „versteht, dann sprecht" nicht fort, wehrt sich im Gegenteil selbst gegen den Vorwurf der Torheit. Für נטמינו führt LXX σεσιωπήκαμεν auf נדמינו, das indes am besten wohl wie נחשבנו in a zu nehmen ist (vgl. Klostermann). Dann fehlt aber die wohl ausgefallene Entsprechung zu כבהמה, etwa [וכבעיר] נדמינו בעיניך „und wie dumme Tiere erschienen wir in deinen Augen".

Hinter einem solchen Satze erwartet man zumindest einen Hinweis darauf, daß die Freunde in Wirklichkeit klüger seien als Hiob, er keinen Anlaß habe, sie so niedrig einzuschätzen. Davon steht im folgenden aber nichts.

Ist somit V. 3 hier der einzige Einleitungsvers zu einer Freundesrede, der aber an V. 2 nicht anschließt, und auch im folgenden (s. dazu) weder in V. 4 noch in 5 ff. eine unmittelbare Fortsetzung haben kann, so haben wir es in Kap. 18, 2 ff. nur mit dem S c h e i n eines Redebeginns zu tun, da sich hier zwei Verse je aus dem Beginn einer Hiob- und einer Freundesrede erhalten haben, die mit ihrer direkten Fortsetzung nicht zusammenhängen. V. 3 „Warum hältst du uns für töricht?" könnte z. B. etwa vor 15, 9 am Platze sein: „Was weißt du und wir nicht?", V. 2 „Versteht, dann wollen wir reden!" etwa nach 13, 5 „Hättet ihr geschwiegen, es hätt' als Weisheit Euch gegolten!"

V. 4, wörtlich „Der sich selbst zerreißt in seinem Zorne, wird deinetwegen die Erde verlassen werden und der Fels fortrücken von seinem Ort?" bietet mehrfache Schwierigkeiten.

In dem dreiteiligen Verse gehören entschieden b und c näher zusammen. Aber die Frage, ob Hiob imstande sei zu bewirken, daß die Erde verlassen werde und Felsen von ihrer Stelle rücken, ist nicht in den Freundesreden, sondern nur in den Fragen Gottes am Plaţe, die Hiob zu Ende der Dichtung vorhalten, daß er es mit Gottes Kraft nicht aufnehmen könne, der allein imstande sei, seine Schöpfung zu erschüttern. Die Frage von 18, 4 b c schließt sich aufs passendste etwa an die Fragen von 40, 9 „Hast du einen Arm gleich Gott und donnerst mit einer Stimme gleich ihm?“, 38, 13 (s. dazu) „Zu packen die Enden die Erde, daß abgeschüttelt werden die Frevler von ihr“ etc. — Vor dieser Frage stehen nun in 4 a die Reste eines Saţes טרף נפשו באפו. Die Deutung dieses Fragments, für dessen Sinn der Zusammenhang keinen Anhalt bietet, ist natürlich problematisch, doch dürfte darin kaum gesagt gewesen sein, daß Hiob sich selber zerreißt, sondern eher wohl, daß sein Gegner, also Gott, seine Seele zerfleischt (l. נפשי), vgl. Ps 7, 3. Dann würde 4 a etwa in den Zusammenhang einer Hiobrede gehören. Ein Zusammenhang zwischen V. 3 und V. 4 besteht jedenfalls nicht.

Mit V. 5 beginnt nun ohne Verknüpfung mit V. 2—4 eine Darstellung des Untergangs der Bösen. Auch hier werden die einzelnen Züge nicht immer in der ursprünglichen Versfolge erhalten sein. Gleich das Erlöschen des Lichtes V. 5—6 ist wohl ein Bild für das Aussterben der Nachkommenschaft, das auch in V. 16—17. 19 behandelt wird und wohl nicht ursprünglich die Schilderung einleitete. Auch גם „auch“ würde zu Anfang der Schilderung stören. — Lies in V. 5 auch m. a. רשע für רשעים.

V. 7—10 schildern den Sturz des stolzen Sünders im Bilde eines Wanderers. In 7 a ist wohl יָצֵרוּ für יצרו, in 7 b m. a. nach LXX ותכשילהו für ותשליכהו zu lesen: „Eng werden seine kräft'gen Schritte und seine Klugheit bringt ihn selbst zu Fall“. Zur Klugheit neben der Kraft vgl. 12, 13 etc. In V. 8 vokalisiere besser כי שֻׁלַּח ברשת und l. m. a. רגליו für ברגליו; für יתהלך in b bietet LXX ἐλιχθείη, das aber nicht für יתגלל (Beer), sondern für יתהפך steht und schlechter ist als der hebräische Text: „Denn in die Falle streckt er seine Beine und wandelt über einem Neţ“. In V. 9 a lies בעקבו für בעקב: „Es packt die Schlinge seine Ferse“. In b ist „es ergreift auf ihn (עליו) die Fessel“

so unmöglich, setze dafür in Parallele zu „seine Ferse“ in a etwa שׁליו „es ergreift seine Schleppe die Fessel“. Auch in V. 10 gewinnt die Parallele, wenn wir mit Änderung eines Zeichens ארח für ארץ einsetzen: „Versteckt ist auf dem Weg sein Strick, sein Fangnetz auf der Straße“.

V. 11—12 schildern die Schrecken, die den Bösen rings umgeben; in V. 11 steht in Entsprechung zu „Schrecken ängstigen ihn ringsum“ das unmögliche „und sie zerstreuen ihn (והפיצהו) zu seinen Füßen“. Es ist dafür wohl zu lesen: „und Grauen (ותפלצת vgl. 9, 6; 21, 6 und bes. Jer 49, 16) folget seinen Füßen“. Vielleicht ist auch in a mit veränderter Wortteilung besser בעתה ובלהות zu lesen „Ringsum Erschrecken und Entsetzen“. Deutlich ergänzt dasselbe Bild auch 12 b „und Unglück steht bereit zu seiner Seite“, weshalb auch 12 a „Hungrig wird sein seine Kraft (?יהי רעב אונו) in יהי רע בפנו „Böses wird sein vor ihm“ oder בימנו „zu seiner Rechten“ zu verbessern ist. Korrekter scheint mir auch V. 12 vor V. 11 zu stehen: „Böses wird gehen vor ihm her, und Unglück steht bereit zu seiner Seite. Ringsum Erschrecken und Entsetzen und Grauen folget seinen Füßen.“ Dieses ganze Bild von den den Bösen umlauernden Schrecken wird ferner wohl vor V. 7—10, dem Sturz des Sünders, am Platze sein.

Sehr schwierig ist V. 13: יאכל בדי עורו יאכל בדיו בכור מות wörtlich „Er (wer?) verzehrt die Stangen seiner Haut, es verzehrt seine Stangen der Erstgeborne des Todes. Abgesehen von anderen, auf der Hand liegenden Schwierigkeiten des Sinnes kann man an den Erstgeborenen des Todes als vernichtende Macht schwerlich glauben; in a fehlt ferner jedes Subjekt, wo doch die Parallele eines so seltsamen Begriffes wie „Erstgeborner des Todes“ durchaus nicht als selbstverständlich weggelassen werden konnte. Nun können aber beide Satzhälften nicht gut mit den gleichen Wörtern (יאכל בדי(ו begonnen haben. Will man nicht beide Wörter als irrig zweimal geschrieben betrachten, so wird man doch zumindest בדיו hinter יאכל in dem längeren Halbvers b als irrig nach a hinzugesetzt betrachten müssen, die Übereinstimmung in יאכל zu Anfang beider Halbverse aber wohl so erklären, daß einmal יְכַל (vgl. bes. 33, 21) nach der Parallele gleichfalls יכל ausgesprochen wurde. So ergibt sich, wenn wir עורו in a für

richtig halten, in b die Parallele בשרו für בכור und damit die wohl nächstliegende Fassung: „Es schwindet durch Krankheit (בדוי) seine Haut, es frißt der Tod sein Fleisch“. Ein passender Sinn ergibt sich aber auch, wenn wir von בכור, dem Erstgeborenen des F r e v l e r s ausgehen und entsprechend in a für עורו „seine Haut“: צעירו „seinen Jüngsten“ setzen: „Durch Krankheit vergeht sein Jüngster und seinen Erstling (בכורו) frißt der Tod“, was zu V. 5—6. 16—17 sehr gut passen würde, die gleichfalls das Aussterben seiner Söhne behandeln. Vgl. auch Jos 6, 26; 1 K 16, 34.

Im folgenden Verse 14 ist אהלו מבטחו „sein ruhiges, sicheres Heim“ (vgl. bes. Jes 32, 18!), von welchem der Frevler weggerissen wird (ינתק vgl. Jos 4, 18; 8, 6. 16; Ri 20, 31 f.; Jer 22, 24). Von dort verjagt, soll er nach dem Text von b zum „König der Schrecken“ schreiten. An diesen K ö n i g der Schrecken als Ziel der Wanderung des Bösen kann ich nicht glauben und ziehe darum die Lesung למול בלהות „den Schrecken entgegen“ vor. Subjekt des zweiten Halbverses müßte nach dem Texte ein zu ergänzendes Feminin sein: „Und s i e läßt ihn schreiten (ותצעדהו)“. Das kann nicht richtig sein, weshalb am leichtesten in והצעידהו „man läßt ihn schreiten“ zu verbessern ist. Der ganze Vers „Er wird entrissen seinem sichern Zelte und man läßt ihn Schrecknissen entgegenschreiten“ hängt unmittelbar wohl mit V. 19 zusammen: „Man stößt ihn fort vom Licht ins Dunkel und jagt ihn aus der Welt hinaus“, der ursprünglich wohl v o r V. 14 stand. Die Schilderung der Schrecken, die ihn auf seiner Wanderung erwarten, brachte anschließend wohl V. 12. 11.

Die Verödung seines Hauses und den Untergang seiner Familie schildern dann V. 15—19 und 5—6. In V. 15 ist מבלי לו eine der im Hiobgedicht beliebten negativen Verbindungen, die nach 24, 6 und 39, 16 (s. zu diesen Stellen) den, dem nichts gehört, den Habenichts, bezeichnet. Zu dem entschieden männlichen Subjekt paßt das weibliche תשכון nicht, dessen ת wohl nur durch Dittographie aus dem vorhergehenden בלהות entstand; lies שכן oder ישכן: „In seinem Zelte wohnt ein Habenichts, und Schwefel ist gestreut auf seinem Heim“. V. 16—19, die das Aussterben der Nachkommen des Bösen

schildern, sind außer durch V. 5—6 vielleicht auch durch V. 13 (s. oben dazu) zu ergänzen.

Das Entsetzen über das grauenerregende Ende der Bösen bringt V. 20 zum Ausdruck: „Ob seines Tags entsetzen sich die Spätesten und Grauen faßt die Ersten an". Die Ersten, von denen hier gesprochen wird, sind die Zeitgenossen des Ereignisses. das aber bis in die spätesten Zeiten noch seine erschütternde Wirkung behält. Der Ton liegt demgemäß auf den „Spätesten", die im ersten Halbverse genannt sind. Nur der Gegensatz im Parallelismus hat auch die — selbstverständliche — Erwähnung der Zeitgenossen veranlaßt. „Oestler" und „Westler", wie man קדמונים und אחרונים auch übersetzen wollte, kann im Hebr. so nicht ausgedrückt werden.

Am Ende der Schilderung folgt hier der Abschlußvers 21: „Das ist fürwahr des Bösen Stätte, und dessen Ort, der Gott nicht kennt".

Diese Schilderung, die in keinem Punkte auf Hiobs vorhergegangene Rede eingeht, noch auch aus der eigenen Beweisführung Schlüsse auf Hiobs Schicksalsfrage zieht, kann nicht für sich eine vollständige Freundesrede darstellen. Aber auch als Teil einer Rede, der nur die Gerechtigkeit von Gottes Regiment in der Welt nachweisen will, ist das in Kap. 18 enthaltene Stück nicht vollständig, da nur die eine Seite der Sache, das Schicksal der Bösen, nicht auch das Los des Gerechten hier besprochen ist und entgegen den Parallelen in Kap. 4—5; 8 und 15 hier auch nicht gesagt ist, wessen Erfahrungen diese Darstellung wiedergibt. Aus diesen und anderen Gründen ist das Stück 18, 5—21 nur ein Teil einer Verteidigung von Gottes Weltregiment, der in den Rahmen einer anderen Freundesrede einzuschieben ist.

Neben diesem Hauptstück enthält Kap. 18 noch:

2. Einen Einleitungsvers aus einer Hiobrede: Versteht, dann redet! V. 2.

3. Einen Einleitungsvers einer Freundesrede: Warum hältst du uns für töricht? V. 3.

4. Aus einer Hiobrede: Er zerreißt mich in seinem Zorne V. 4a.

5. Aus den Gottesreden: Kannst du Erde und Berge erschüttern? V. 4bc.

Hiobs sechste Rede, Kap. 19.

V. 2 ist korrekt.

In V. 3 ist b לֹא תבשו תהכרו לי als Parallele zu „Zehnmal (d. h. oft) schon habt ihr mich beschämt“ schwierig, nicht bloß wegen des dunklen תהכרו, sondern auch wegen der ungewöhnlichen und wohl unmöglichen Konstruktion: „Ihr schämt euch nicht, rügt (?) mich“, eine Satzform, deren Unmöglichkeit dadurch noch schärfer zutagetritt, daß בוש im Hebr. nicht „sich etwas zu tun schämen, scheuen“, sondern „schamrot, zuschanden werden“ bedeutet. Parallel zu „schon zehnmal“ erwartet man indes „ihr hört nicht auf“ für „ihr werdet nicht zuschanden“. Lies תשבותו für תבשו ת, das aus jenem durch Umstellung entstanden ist und vgl. 32, 1 וישבתו . . מענות את איוב. Für das übrigbleibende הכרו לי kann wohl nur הוכח לי mich zurechtzuweisen“ in Frage kommen. Vgl. הוכיח לְ (אל) Gen 24, 14. 44; Jes 11, 4; Mi 4, 3; Prv 9, 7. 8; 15, 12; 19, 25; Hi 13, 3; 16, 21 (hier Textfehler). Zur Parallele von הכלים und הוכיח vgl. Ps. 141, 5, wo ähnlich הלם (!) und הוכיח einander zu entsprechen scheinen.

V. 4 stellt die Frage: „Habe ich auch wirklich gesündigt, wohnt bei mir Vergehen? (l. m. v. a. n. LXX besser מְשֻׁגֶּה für משוגתי)“, was an den Vorwurf, Hiob grundlos beleidigt zu haben (V. 2—3), gut anschließt.

V. 5 ist nicht korrekt überliefert. 5 a, wörtlich „Wollt ihr wirklich gegen mich großtun?“ (Budde) ist keine Parallele zu b ותוכיחו עלי חרפתי und auch sonst ein matter, aus dem Thema von V. 4, Hiobs Schuldfrage, herausfallender Gedanke. Ich stelle darum für תגדילו „ihr tut groß“ das ותוכיחו in b entsprechende תַּגִּידוּ לִי (oder הַגִּדוּ) „saget mir an“ her. Danach ist auch für das vorhergehende אם אמנם עלי etwa אם אמנם מעלתי „Wenn ich wirklich gesündigt“ zu lesen und auch in b kann Hiob nicht verlangen, daß die Freunde ihm seine „Beschimpfung“ (חרפתי) nachweisen, es wird vielmehr auch dieses Wort für חֲנֻפָּתִי „meine Verderbtheit, meinen Frevel“ stehen.

In dieser Auffassung bilden V. 2—5 eine gut zusammenschließende Gedankenfolge: Warum hört ihr nicht auf, mich als schuldig und frevelhaft zu brandmarken? Habe ich denn wirklich

gesündigt? Und **wenn** ich wirkliche Schuld auf mich geladen, so sagt mir mein Vorgehen!

So verstanden sind aber schon V. 2—3 nicht mehr bloße Einleitungsverse, die des Gegners Reden als **töricht** und unüberlegt zurückweisen, sondern bereits meritorisch wichtige Stücke einer Darlegung darüber, daß die **Freunde** ihre Freundschaftspflicht Hiob gegenüber nicht erfüllen, daß sie mit Unrecht an seiner Unschuld zweifeln und feindlich ihm gegenübertreten.

Diese Darlegung über der Freunde Verhalten, die Hiob verurteilen, ohne ihm die geringste Schuld vorwerfen zu können (V. 2—5) und ihn in der Not schmählich im Stiche lassen, wird nun in V. 6—12 unterbrochen durch Züge aus einer Schilderung des Verhaltens **Gottes** gegen Hiob. Von Gott wird darin ausgesagt, daß er Hiobs Recht verkürze (6 a), ihn nicht anhören wolle (7) ihn persönlich (6 b. 8—11) und durch seine Scharen (12) wie einen Feind bekämpfe und zu vernichten suche.

Im einzelnen ist zu 6 a „Wisset also, daß Gott mich entrechtet hat“ 6 b ומצודו עלי הקיף nicht die richtige Parallele, die nur etwa „und Schaddai mein Recht verkürzt hat“ (vgl. 27, 2) lauten könnte. Dem Gedanken von 6 a allein folgt auch V. 7 „Schrei ob Gewalt ich, bleib ich ohne Antwort und meine Klage findet kein Gericht“. 6 b ist dagegen ein Zug aus Gottes **Kampfes**maßnahmen gegen Hiob. Aber weder מצוד „Fangnetz“ noch ein anderes Synonym dafür wird im Hebr. mit הקיף „umringen“ verbunden. Das Fangnetz wird gelegt, ausgebreitet, der Ahnungslose tritt hinein. הקיף „rings umgeben, belagern“ verlangt als Fortsetzung מצור „Belagerung“: „Und seine Belagerung legt er rings um mich“. Zur Schilderung dieser Belagerung gehört auch V. 8 „meinen Weg umstellt er, daß ich nicht weiter kann und auf meine Pfade legt er Finsternis“. Auch für חשך „Finsternis“ mag man etwa nach der Parallele in a und Hos 2, 8 „ich umhege (שך) deinen Weg mit Dornen“, שֵׂךְ die Dornen(hecke) vermuten. Doch gibt auch die Finsternis einen brauchbaren Sinn.

V. 9 behandelt die Entkleidung Hiobs vom einstigen Glanze; s. noch unten. V. 10 schildert die Zerstörung im Bilde eines abgebrochenen Hauses oder Zeltes: „Er reißt mich ein ringsum und ich muß fort, reißt wie das Holz (den Zeltpflock) aus mein Hoffen“. V. 11 ist wohl ein die Kampfesschilderungen

einführender Vers: „Es entbrennt (vokalisiere m. a. וַיִּחַר) gegen mich sein Zorn und er behandelt mich wie seinen Feind“. Zu dem dreiteiligen V. 12 s. noch unten.

V. 13 ff. beschäftigt sich mit dem Verhalten der Freunde und Nahestehenden, die sich in Hiobs Not nicht bewährt haben. Weil Hiob nicht nur an die drei Männer denkt, die im Dialog seine Gegner bilden, sondern an alle seine Freunde und Angehörigen, spricht er von ihnen in 3. Person. Im Text ist dieser Abschnitt an einen anderen, worin — wie in der Tat im vorausgehenden — von Gottes Verhalten gegen Hiob die Rede war, durch den Übergang verknüpft: „Meine Brüder hat er von mir entfernt“ (13 a). Da ähnlich die Angriffe der Spötter auf Hiob in 16, 11 „Er liefert mich den Bösen aus“ — wohl gleichfalls zum Übergang auf das neue Thema — auf Gott als den Urheber zurückgeführt werden, wird die Lesung des hebr. Textes in der Tat auch gegen LXX und andere Übersetzungen festzuhalten sein, die etwa רחקו voraussetzen. In b wird וידעי von Budde vor מידעי im folgenden Verse mit Recht beanstandet; aber sein ידעו ו „erfuhren (was?) und“ ist unmöglich. L. aber parallel zu אחי wohl ורעי „und meine Freunde“.

Zu V. 14 ist m. v. a. auch גרי ביתי von 15 a zu ziehen und der Satz hinter ומידעי zu teilen. V. 15 beginnt dann mit (ו)אמהתי. Da dieser Vers mit V. 16 in Parallele steht und wegen des sprachlich auffälligen תחשבֻני ist zu erwägen, ob nicht die Einzahl אמתי . . תחשבני . . . בעיניה vorzuziehen wäre: „Meine Magd hält mich für einen Fremden, unbekannt erschein ich ihren Augen. Meinen Knecht ruf' ich an, er gibt nicht Antwort mit meinem Munde muß ich zu ihm flehn“.

In V. 17 רוחי זרה לאשתי וחנתי לבני בטני kann רוח nicht „Person“ bedeuten, welchen Sinn רוח nirgends hat. Aus diesem Grunde lehnt Budde Houtsmas Vorschlag, in der Parallele in gleichem Sinne חיתי für חנתי zu setzen, mit Recht ab. Dazu kommt, daß חיה das Parallelwort zu „Seele“ bei Elihu (33, 18. 20. 22. 28; 36, 14) ist, sonst aber nur in der Bedeutung „Hunger“ 38, 39 vorkommt. Die meisten Neueren stellen חנתי zu arab. channa „übelriechen“, syr. חנינא „rancidus“ und verstehen רוחי als „mein Atem“. Aber wie seltsam nähme sich ein Satz aus wie: „Mein Atem ist fremd meinem Weibe, mein Gestank (oder: ich rieche übel) den Söhnen meines Leibes“. Nun bedeutet

חנן hebr. aber bekanntlich nicht übelriechen, sondern an allen Stellen nur „lieben, Mitleid haben", vgl. bes. השכח חנות אל Ps 77, 10. Dazu kommt aber auch die andere Schwierigkeit, die damit im Zusammenhange zu betrachten ist, daß Hiob gar nicht von seinen leiblichen Kindern sprechen kann, da diese ja längst tot sind. Dies erzählt nicht nur der Prolog, sondern setzt auch die Dichtung 8, 4 ausdrücklich voraus. Auch die Ausflucht, daß, wie vielfach angenommen wird, die „Söhne meines Leibes" für die Söhne jenes Mutterleibes, dem auch ich entstamme, somit für die Brüder Hiobs stehen könnte, ist nach Jes 49, 15 (vgl. auch Gesenius-Buhl s. v. בטן) ausgeschlossen. Aber eben Jes 49, 15 „Vergißt das Weib ihren Säugling, zu lieben (רַחֵם) den Sohn ihres Leibes" zeigt auch, daß wohl nur eine Frau von Söhnen ihres Mutterleibes (בני בטני) sprechen und nur von der Mutter Hiobs gesagt werden konnte, Mitleid sei ihr fremd geworden „ihr leibliches Kind zu lieben" (l. חַנֹּת לְבֶן בִּטְנָהּ). Dann muß aber für Hiobs Weib (רוחי זרה לאשתי) ursprünglich רַחֵם זָר לְאִמִּי „Mitleid ward fremd meiner Mutter, Erbarmen mit dem Kind ihres Leibes", gestanden haben. רחם las man רוּחָם und verbesserte: רוחי!

Aus dem Zusammenhang von V. 13—19, der Entfremdung der Freunde Hiobs, fällt V. 18 „Auch Buben (oder Frevler) verachten mich, steh' ich auf, sie reden wider mich" heraus, der nicht von Entfremdung der Hiob Nahestehenden, sondern wie etwa 30, 1 ff. vom Spotte der Buben gegen Hiob handelt. Inhaltlich ist „steh' ich auf" wohl soviel wie „steh ich auf in der Ratsversammlung". War Hiobs Rat dort einst geschätzt, wird er jetzt verhöhnt.

In V. 20a streiche wohl das überschüssige ובשרי „und an meinem Fleisch": „An meiner Haut kleben meine Knochen" In b kann nicht gut wieder von der Haut (der Zähne) die Rede sein. Vielleicht stand für בעור ursprünglich כעוף: „und ohne Zähne bleib' ich wie ein Vogel". Vgl. das ähnliche Bild Mi 1, 16. התמלט, ursprünglich wohl von den Zähnen „ausfallen", dürfte hier vom Menschen stehen, der die Zähne verliert. Das Ganze ist ein Vers aus einer Schilderung des Krankheitsbildes Hiobs, der hier so sicherlich nicht allein gestanden haben kann.

Näher in Zusammenhang mit dem Gegenstande von V. 13—19, bes. aber mit V. 2—5, stehen V. 21—22, worin Hiob

die Freunde bittet, ihn, den Gott schon so schwer heimsucht, nicht noch auch ihrerseits zu verfolgen. Darum wird mit Budde כמו אל V. 22 a gegen Perles' sonst hübschen Vorschlag כמו אַיָּל „Warum verfolgt ihr mich wie einen Hirsch?" festzuhalten sein. S. unten dazu.

V. 23—24 drücken Hiobs Wunsch aus, daß seine Worte niedergeschrieben würden, in den Fels gehauen für alle späteren Geschlechter. Ein solcher Wunsch ist hier durch nichts begreiflich gemacht und vom Vorhergehenden führt keine gedankliche Brücke zu diesen Worten, dergleichen erst am Ende der letzten Hiobrede zu erwarten wäre. Dort will Hiob, daran verzweifelnd, noch jetzt Gehör zu finden, seine Klagen für die Ewigkeit festgehalten wissen. Man wird diese Stelle darum wohl nicht gut unabhängig von jener anderen 31, 35 behandeln dürfen, wo Hiob zu Ende seiner Reden von einer Schrift (ספר) spricht; s. zu dieser Stelle. Im einzelnen bietet hier 24 a „mit Griffel aus Eisen und Blei" Schwierigkeiten, da das weiche Blei als Material für den Griffel zu einer Felsinschrift durchaus ungeeignet ist. Gewiß unannehmbar ist auch die graphisch leichteste Verbesserung zu בעפרת „in Blei", da die Bibel die Bleitafeln des klassischen Altertums nicht kennt, diese auch keine passende Fortsetzung zur Felsinschrift ergeben würden und schwerlich zwei Metallnamen wie Eisen und Blei hier anders als in gleicher syntaktischer Funktion nebeneinander genannt sein können. Indes scheint die von Budde auf Grund von Jer 17, 1 בעט ברזל וצפרן שמיר erwogene Lesung וצפרן für ועפרת: „mit eisernem Griffel und Stift (?)" doch wohl das Richtige zu treffen.

Die vielbehandelten, berühmten Verse 25—27:

ואני ידעתי גאלי חי ואחרון על עפר יקום:
ואחר עורי נקפו זאת ומבשרי אחזה אלוה:
אשר אני אחזה לי ועיני ראו ולא זר כלו כליתי בחקי:, deren Text (vgl. bes. Beer, Der Text des Buches Hiob z. St.) auch den alten Versionen in der Hauptsache unverändert vorlag, sind bisher durchaus mißverstanden worden. Sie sind nicht nach dem Zusammenhange der umstehenden Verse mehr oder weniger gewaltsam umzudeuten, sondern zunächst aus sich heraus kritisch zu analysieren.

Zunächst kann 25 a nicht, wie man durchwegs übersetzt, bedeuten „Und ich weiß, daß (dafür dürfte aber כי nicht fehlen) mein Erlöser lebt“, sondern nur: „Und i c h (betont und darum besonders ausgedrückt) erkenne l e b e n d meinen Erlöser“, vgl. 23, 3 „O, möcht ich ihn doch kennen (ידעתיו) und finden“. Zwischen diesem Sätzchen und 25 b, wörtlich „und der letzte steht auf dem Staube“, kann aber, was längst hätte erkannt sein sollen, unmöglich ein Parallelismus bestehen. Den zugehörigen echten Parallelsatz zu 25 a bildete vielmehr ganz unzweifelhaft ursprünglich 26 b: „(Und ich erkenne l e b e n d meinen Erlöser) und aus meinem Fleische (d. h. wieder nur „bei meinem Leben“, vgl. „solang sein Fleisch auf ihm ist“ 14, 22 in demselben Sinne) schau ich Gott“. Die Fortsetzung dazu bildet 27 „Den i c h selbst mir sehe, und meine Augen schauen und kein Fremder“.

An diesen klaren Sätzen ist nicht zu rütteln. Hiob sagt hier klipp und klar, daß er jetzt als lebender fleischlicher Mensch Gott schaue. Eine solche Behauptung ist aber nur an einer einzigen Stelle der Dichtung möglich, dort, wo Hiob wirklich am Ende des Hiobgedichtes erschüttert vor Gottes Erscheinung steht. Dort, in seiner Erwiderung auf Gottes Anrede, sagt Hiob 42, 5: „Vom Hörensagen hatt' ich dich gekannt, nun aber s c h a u t m e i n A u g e d i c h“. Hieran schließen zweifellos die Worte unseres Abschnittes: „Ich selbst erschaue meinen Löser lebend, aus meinem Fleische seh' ich Gott. Den selber ich mir schaue, mein Aug erblickt und nicht ein Andrer“! Naheliegend, aber unnötig ist es in Parallele zu אלוה auch für גאלי „meinen Löser“ einfach אלי zu setzen. Gegenüber diesem sicheren Tatbestand fallen alle Versuche weg, mit Entstellung des Wortsinns einen Zusammenhang mit den anderen Stücken von Kap. 19 zu konstruieren, geschweige denn die verschiedenen theologischen Auswertungen unserer Stelle. — Die Veranlassung zum Einschub von V. 25 ff. an dieser Stelle gab offenbar der Anklang von מבשרי V. 22 b und 26 b.

Eingesprengt in das Stück 25 a. 26 b. 27 a b stehen nun die noch zu erklärenden Sätzchen 25 b. 26 a. 27 c. Klar ist davon nur 27 c „Es vergehen meine Nieren in meinem Schoße“, ein Fragment, das wahrscheinlich nur einen Zug aus Hiobs

Leiden, möglicherweise auch ein Sehnen Hiobs ausdrücken kann.

Gewiß aber weder mit Hiobs Vision von Gott noch mit dem Zug des Leidens oder der Sehnsucht in 27 c, wohl aber — dafür spricht ihre Ähnlichkeit — untereinander hängen zusammen 25 b und 26 a:

ואחרון על עפר יקום ואחר עורי נקפו זאת

Man braucht diese beiden Sätzchen nur einander gegenüberzustellen, um zu erkennen, daß wie 25 a und 26 b, so wahrscheinlich auch 26 a und 25 b einander zu einem parallelen Doppelstich ergänzen. Beide sprechen von dem, was nachher, nach Hiobs Leben, sein wird; zu יקום „steht" in 25 b erhalten wir leicht die passende Parallele, wenn wir für das unverständliche נקפו 26 a das entsprechend dem sonstigen Sprachgebrauch unserer Dichtung mehr aramäische als hebräische זקפו „sie stellen auf" setzen, das schon LXX (ἀναντλουν) vorauszusetzen scheint und das wie hebr. הרים, הציב bes. vom Aufrichten eines Denkmals gebraucht wird; vgl. Targ. Onkelos und Jer. zu Gen. 31, 45. Danach scheint soviel deutlich zu sein, daß V. 25 b + 26 a allein die ursprüngliche Fortsetzung zu V. 23—24 bilden, wo Hiob den Wunsch ausspricht, daß seine Klagen auf Stein als Inschrift aufgezeichnet werden mögen. Diese Felsinschrift soll, so sagt V. 25 b + 26 a, nach Hiobs nahem Tode zu ewigem Zeugnis aufgerichtet werden. — Im einzelnen wird wohl nicht ואחר עורי „nach meiner Haut", sondern wohl ואחר עודי „nach meinem Leben" (vgl. בעודי „solange ich lebe" Ps 104, 33; 146, 2 etc.) und parallel wohl besser ואחרי „und nach mir" als ואחרון „und der letzte" gelesen werden. Übersetze etwa: Und nach mir stünd es (oder יקימו „errichtet man's") auf dem (meinem?) Staube „und nach meinem Leben stellte dies man auf!"

Die Verquickung dieses Verses mit den ursprünglich vielleicht nur hinterher nachgetragenen Sätzen V. 25 a ff. wurde vielleicht mit dadurch veranlaßt, daß 26 b in אל(ו)ה, das man wohl als אלה „dies" faßte, die Parallele zu זאת in 26 a zu bieten schien.

V. 28 handelt wieder wie die Anfangsverse des Kapitels und bes. auch V. 21—22 von Hiobs ungerechter Verfolgung

durch die Feinde: „Denn ihr sprecht: auf! (lies wohl הָבָה für das unmögliche מַה „was") laßt uns ihn verfolgen, daß wir eine Spur der Sache (der Schuld) an ihm (lies m. a. בוֹ für בִּי) finden!"

Total unverständlich ist zurzeit noch V. 29:

גּוּרוּ לָכֶם מִפְּנֵי חֶרֶב כִּי חֵמָה עֲוֹנוֹת חֶרֶב לְמַעַן תֵּדְעוּן שַׁדּוּן׃

In diesem dreiteiligen Verse scheinen jedenfalls a b zusammenzugehören. In c, dem relativ klarsten Sätzchen, ist nur שדון schwierig, dessen bisherige Deutungen keinen Augenblick ernstlich in Frage kommen können. Weder kann man hier ein שֶׁ, שַׁ „daß" finden, das nirgends sonst im Hiobbuche vorkommt, noch spricht Hiob in der Absicht, die Freunde zu überzeugen, „daß es ein Gericht (שדין) gibt", noch darf man hier überhaupt an das in der Hiobdichtung nur bei Elihu vorkommende דין „Recht, Gericht", noch auch an „Schaddai" denken, da es Unsinn ist, Hiob, der sich gegen Gott auflehnt, gegenüber den frommgläubigen Freunden die von diesen in letzter Reihe bestrittene Existenz Schaddais verfechten zu lassen. Nicht dies wünscht Hiob den Freunden zur Kenntnis zu bringen, sondern einzig und allein seine, Hiobs, Unschuld und Gerechtigkeit. Dies allein kann also das hinter „damit ihr erkennet" entstellt erhaltene Objekt bedeutet haben, weshalb ich „damit ihr erkennet meine Redlichkeit (תדעו ישרי)" als ursprünglichen Text vermute; das konnte aber hinter למען leicht zu תדעון שדון verlesen werden.

Gehört somit auch V. 29 c wie V. 28 zur Polemik gegen der Freunde ungerechtes Verdammungsurteil, so wird man wohl auch V. 29 a b hieherziehen müssen. Aber „fürchtet euch vor dem Schwerte, denn Zorn (חמה) sind Sünden des Schwertes" was der Text so allein bedeuten kann, ist ausgeschlossen. Hiob kann den Freunden doch nicht gut mit dem Schwerte drohen, weder mit einem eigenen noch mit Gottes Racheschwert oder auch nur mit dem Zorn des Gottes, der nach Hiobs Klagen doch sicherlich nicht für ihn eintritt. Wenn Hiob seinen Freunden in diesem Zusammenhange eine Schuld vorhält, kann dies keine „Sünde des Schwertes" sein, sondern etwa die Sünde der Treulosigkeit gegenüber dem Freunde, Heuchelei und Ungerechtigkeit im Urteil, o. ä. Darum wird —

vgl. bes. Prv 11, 9: „Durch des Heuchlers Mund richtet der seinen Freund zugrunde“ — für חרב beidemal wohl חֹנֶף zu lesen sein, vielleicht auch für das in der Mehrzahl auffällige und unwahrscheinliche עֲוֹנוֹת חרב „die Sünden . . .“ besser עֲנוֹת חֹנֶף „heuchlerisches Zeugnis abzulegen, zu verleumden“. Ein solches Vorgehen wäre, so heißt es hier, „Zorn“. In Kap. 31, 11 erklärt Hiob ähnlich von der Sünde der Unzucht, daß sie eine Schlechtigkeit, זמה wäre. Da „Zorn“ (s. oben) hier sehr auffällig klingt, halte ich es für möglich, daß auch hier eher זמה als חמה gelesen werden muß. Übersetze: „Hütet euch vor Heuchelei, denn Schlechtigkeit ist heuchlerisches Zeugnis!“ Ein solcher Satz kann dann zum Inhalt von V. 28 und 29c gehören.

Betrachten wir nunmehr den ganzen Komplex der in Kap. 19 zusammenstehenden Stücke und schalten wir daraus, als Teile, die gegen die Überschrift 19, 1 überhaupt nicht in eine Hiobrede an die Freunde gehören können, aus

1. die zu Hiobs Schlußrede an Gott gehörenden Sätze 25 a. 26 b. 27,

2. den an den Schluß der letzten Hiobrede des Dialogs gehörenden Wunsch, daß Hiobs Worte zu ewigem Gedächtnis aufgezeichnet würden V. 23—24. 25 b. 26 a., so bleiben

3. noch folgende in unserem Texte nur lose nebeneinanderstehende Gedankengruppen zurück:

a) Ihr, meine Freunde, verfolgt mich und beschuldigt mich ungerechterweise. V. 2—5. 21—22. 28—29;

b) Gott tut mir unrecht. V. 6 a. 7;

c) Gott entkleidet mich meiner einstigen Pracht. V. 9;

d) Gott ist mein Feind und bekämpft mich persönlich. V. 6 b. 8. 10—11;

e) Gottes Scharen umlagern mich. V. 12;

f) Gott hat verursacht, daß alle, die mir einst nahestanden, jetzt mich verlassen haben. V. 13—17. 19;

g) Buben verspotten mich, steh' ich auf in der Versammlung. V. 18;

h) körperliche Leiden. V. 20, 27 c.

Diese einzelnen Gegenstände könnten alle recht gut miteinander zusammenhängen, doch fehlt, offenbar, weil jeder

dieser Punkte hier nur fragmentarisch erhalten ist, der sie vereinigende Gedankenfaden. Nun sind wir aber in der Lage, die Darstellung von Kap. 19 aus anderen Stellen zu ergänzen. So ist schon oben zu Kap. 6 gezeigt worden, wie die dort gleichfalls unvollständige Behandlung der Treulosigkeit der Hiob Zunächststehenden nebst der Bitte, doch eine Prüfung seiner Schuldfrage vorzunehmen (6, 15 ff.), durch Stücke aus Kap. 19 ergänzt wird. Eine ganze Reihe der hier fragmentarisch angedeuteten Themen nebeneinander aber findet sich in Kap. 16 — Ihr Freunde handelt unfreundlich gegen mich; Gott tut mir Unrecht und beschuldigt mich fälschlich; Gott ist mein Feind und bekämpft mich persönlich und durch seine Scharen. Böse Buben verspotten mich, weil Gott mich ihnen ausgeliefert hat; körperliche Leiden — und Kap. 30: Gottes Scharen umlagern mich; Buben spotten meiner; mein einstiger Glanz ist verschwunden; körperliche Leiden —. Diese Ergänzung kann aber um so weniger zufällig sein, als auch die einzelnen Züge der Darstellung einander vervollständigen und erklären. So zeigt erst Kap. 30, 12 ff. in aufs engste an 16, 13 a; 19, 12 anschließenden Sätzen, wen Hiob unter Gottes Scharen versteht. seine Schrecken, die der gleichfalls hiehergehörige Vers 6, 4 a c mit den in 16, 13 behandelten Pfeilen Schaddais verbindet.

Der Hauptteil von Kap. 16 (s. oben dazu) bildete aber ursprünglich mit Kap. 29—30 ein einheitliches Stück, das Hiobs gegenwärtige Lage im Gegensatz zu seinem einstigen Glück behandelte. Aus diesem Gegensatze heraus sind aber auch die Schilderungen von Kap. 19 zu verstehen. Früher von Gott beschützt (29, 2 ff.), wird Hiob jetzt von Gott verfolgt; früher in Ehre gehüllt, wird er jetzt derselben entkleidet; früher von Edlen in der Ratsversammlung geehrt, wird er jetzt von Buben verspottet, wenn er sich erhebt; die früher ihm nahestanden, kennen ihn jetzt nicht mehr; früher voller Kraft und Frische, siecht er jetzt körperlich dahin. So verlangt auch der Inhalt von Kap. 19 die Einstellung in den Gegensatz des Einst und Jetzt.

Eng neben dieser Gegenüberstellung des Einst und Jetzt stehen in Kap. 27—31 (s. unten dazu) aber auch Stücke eines Eidschwurs, worin Hiob den Beweis dafür zu erbringen sucht, daß er in der Tat unschuldig sei. Ein solcher Beweis

wird aber neben der Aufforderung zur Prüfung in Kap. 6. 16. 19 auch unbedingt erwartet und besonders 6, 28 f. „Und nunmehr zeugt wider mich . . ," scheint einen solchen Beweis als im Laufe der Rede bereits erbracht vorauszusetzen. Wir erhalten daraus wohl den Rahmen für eine großangelegte Rede Hiobs, die die Hauptteile von Kap. 6, 15—30; Kap. 16; 19 und 27; 29—31 enthalten zu haben scheint.

Zofar, Kap. 20.

Am Anfang des Kapitels stehen in V. 2-3 vier parallele Sätzchen לכן שעפי ישיבוני ובעבור חושי בי מוסר כלמתי אשמע ורוח מבינתי יענני; vgl. bes. 2a und 3b. Des Redners innerste Gedanken erteilen ihm selbst eine Antwort. Worauf? Das müßte doch vorher gesagt sein. Da dies hier nicht der Fall ist und da auch לָכֵן „deshalb" (von anderen korrigiert, vgl. Beer) eine vorausgegangene Behauptung verlangt, kann V. 2—3 nicht wirklich der Beginn einer Rede sein. Kann es aber auch, wenn irgendein Stück vorher ergänzt würde, vor dem Hauptstück von Kap. 20, V. 4 ff. gestanden haben? Auch das ist zu verneinen. Denn abgesehen von V. 4, der (s. dazu) weder mit V. 2—3 noch mit V. 5 ff. zusammenhängt, bringt Kap. 20 nur wieder eine ausführliche Begründung des Satzes: Der Böse geht am Ende doch schmählich unter. Das ist in den anderen Reden der Freunde stets eine Tatsache der Erfahrung, für die sie sich auf eigene oder fremde Erlebnisse, auf die Erzählung der Welterfahrenen und die Überlieferung der Alten, nicht aber wie hier Zofar auf die innere Stimme des Gewissens berufen. Und auch graphisch fällt mit der Feststellung, daß V. 4 kein Bindeglied zwischen V. 2—3 und 5 ff. sein kann, jede Bezeugung eines wirklichen Zusammenhanges dieser Stücke. V. 2—3 muß sich auf eine innere Erfahrung beziehen und Ausdrücke wie שעפים „ängstliche Gedanken" מוסר „Zurechtweisung" sprechen wohl dafür, daß die Gedanken dem Redner nichts Tröstliches zu sagen hatten. Darum möchte ich V. 2—3 eher für den Ausspruch Hiobs als eines der Freunde halten. Ob V. 2—3 nicht am besten mit dem kurz vorhergehenden Stück 19, 25 a. 26 b. 27 zu Hiobs Bekenntnis seiner Reue vor Gott zu stellen sind? S. zu Kap. 42 und unten zu V. 4.

In 3 a l. für das unmögliche כְּלִמָּתִי „meiner Schande“ das zu שְׂעִפַּי 2 a und מִבִּינָתִי 3 b nicht paßt: מוּסַר כִּלְיוֹתַי „die Zurechtweisung meiner Nieren“ vgl. Ps 16, 7 אַף לֵילוֹת יִסְּרוּנִי כִלְיוֹתָי. Schwieriger ist 2 b zu heilen: In וּבַעֲבוּר steckt wohl das Verbum. Den Sinn glaube ich etwa mit יַבִּעַ רַחֲשִׁי בִּי „es kündets meine innere Bewegung“ o. ä. zu treffen. Das an sich wenig ansprechende וְרוּחַ מִבִּינָתִי „und ein Geist (?) von meiner Einsicht“ ist es in Parallele zu מוּסַר „Zurechtweisung“ noch weniger. Sollte in וְרוּחַ eine Form von יכח „zurechtweisen“ sich bergen?

V. 4 „Weißt du das von jeher, seit [. . .] Menschen setzte auf die Erde?“ läßt sich weder als Frage, noch auch, wenn man im Anschluß an die Deutung der LXX הֲלֹא für הזאת liest, positiv mit dem folgenden verbinden: „Denn (bzw.: „daß“) der Jubel der Bösen ist von kurzer Dauer, die Freude des Verderbten für den Augenblick“. Denn im Ernst kann von keinem Menschen ausgesagt werden, daß er etwas „von Ewigkeit her, seit Menschen sind auf Erden“ weiß. Der Satz kann nur fragend gemeint sein und nur eine verneinende Antwort erwarten; er paßt aber nicht hieher sondern etwa in einen Zusammenhang wie 15, 7 „Bist als der Urmensch du geboren und wurdest vor den Hügeln du gezeugt?“ oder in die Gottesreden etwa zu 38, 4 „Wo warst du, als ich die Erde gründete, sag an, wenn Weisheit dir ist kund?“ Spricht für letztere Annahme schon der Umstand, daß auch V. 2—3 an das Ende des Hiobgedichtes zu gehören scheinen, so fehlt zu מִנִּי שִׂים „seit [. . .] machte“ das Subjekt, das wohl am leichtesten durch die Lesung שַׂמְתִּי „seit ich machte“ gewonnen wird, die Gott als redend voraussetzt.

V. 5—29 enthalten nun nur Züge aus einer Schilderung des Frevleruntergangs, im Gegensatz zu den ähnlichen Stücken in Kap. 15 und 18 meist in der Form einräumender hypothetischer Perioden: Mag der Böse noch so glücklich scheinen, am Ende geht er doch schmählich zugrunde. Die Schilderung V. 5—29 kann ebenso wie 18, 5—21 (s. dazu) nicht eine vollständige Rede, sondern nur ein Teil einer solchen sein, da Zusammenhang und Veranlassung für die Schilderung innerhalb von Kap. 20 nicht gegeben sind. Inhaltlich und formal

berührt sich 20, 5 ff. stark mit der sicher unvollständigen, gleichfalls z. T. in die Form der hypothetischen Periode gekleideten Schilderung in Kap. 27, 13—23 an deren Spitze (27, 13) eine Variante des Schlußverses von Kap. 20 steht. S. unten und zu Kap. 27.

V. 5 „Denn (Daß) der Jubel der Bösen ist von kurzer Dauer“, setzt bereits eine Behauptung zum Gegenstand voraus, die durch 20, 5 wohl begründet wird, ist also kein Redebeginn.

V. 6 ff., die erste hypothetische Periode: Wenn er auch noch so groß wird, geht er doch schmählich zugrunde. Für das dunkle שיאו V. 6 darf man allenfalls an שְׂגְאוֹ „seine Größe“ denken; vgl. שׂגיא [34, 17; s. dazu] 36, 26; 37, 23; ישׂגא, ישׂגה 8, 7. 11. תשׂגיא 36, 24 (vgl. 12, 23), stets für „groß (nicht „viel“) sein“ etc. Für כגללו 7 a ist כְּגַלְגַּל (Graetz n. a.) „wie Spreu“ (s. genauer Gesenius-Buhl$_{16}$ s. v.) vorläufig wohl immer noch die beste Auskunft. V. 9: „Das Auge, das ihn geschaut, wird es nicht wieder tun, nie mehr erblickt es ihn an seiner Stätte“. שזף nur hier und 28, 7 bedeutet nur „erblicken“; שזפתני Hl 1, 6 ist Schreibfehler für שרפתני: „Schaut nicht darauf, daß ich schwarz bin, weil mich die Sonne verbrannt hat“.

V. 10 בניו ירצו דלים וידיו תשבנה אונו kann so nur bedeuten: „seine Söhne befriedigen (= bezahlen) die Armen und seine Hände geben zurück sein Vermögen“. „Seine Söhne werden als Geringe unterdrückt“ (Budde) ist unhebräische Auffassung, die auch logisch nicht befriedigt. Der Vers gehört zu V. 15. 18, die von der Rückgabe des vom Frevler errafften Gutes sprechen und ist hinter V. 9 noch nicht am Platze. S. auch zu V. 19. Immerhin ist aber die Erwähnung der Söhne, die den von ihrem Vater verursachten Schaden, wieder gutmachen, in diesem Zusammenhange seltsam. Ursprünglich lautete es wohl: פיו ירצה „Sein Mund versöhnt die Armen und seine Hände geben seinen Rauben zurück“. Zur Vorschreibung von פיו in בניו vgl. zu אפו V. 28.

V. 11 nach Budde u. a. „Sein Gebein war voll Jugendkraft und mit ihm legt sie sich in den Staub“, wäre so in diesem Zusammenhang undenkbar. Aber עלמים bedeutet meist „Sünden“, 33, 25 „Jugend“, nicht „Jugendkraft“. Parallel zu a „Sein Gebein ist voll seiner Sünden“ dürfte für ועמו על עפר תשכב

in b etwa ועמל על שפתו ישכן „und Unrecht wohnt auf seiner Lippe“ zu lesen sein. Der ganze Vers von der Schlechtigkeit des Bösen ist wohl erst hinter V. 12—13 zu setzen: „Wenn das Böse ihm süß schmeckt in seinem Munde, er es hehlt unter seiner Zunge. Er damit spart und es nicht läßt, in seinem Gaumen es zurückhält. Sein Gebein voll ist seiner Sünden und Unrecht wohnt auf seiner Lippe“. Zum Nachsatz dieser Wennsätze s. sogleich.

Neben diesen Sätzen, nach denen der Böse das im Bilde einer Speise dargestellte erraffte Gut festzuhalten sucht, sprechen noch andere Verse von den vom Bösen zu Unrecht erworbenen Gütern als der S p e i s e, die er verschlingt. So speziell mit der Wendung, daß die Speise dem Bösen zu Gift wird. V. 14 und 16. Hieher gehört aber auch V. 17: אל ירא בפלגות נהרי נחלי דבש וחמאה. Hier verlangt die rhythmische Gliederung des Verses und der Parallelismus unbedingt die zuerst von Klostermann vorgeschlagene Lesung בפלגי יצהר ו für בפלגות נהרי. Aber was soll „Er soll nicht s e h e n Bäche Oels . . .“ besagen? Sicherlich steht ירא für ירוא, ירוה „sattrinken“, vgl. רוה (מ)דשן Jer 31, 14; Ps 36, 9. Aber auch dann ist „er s o l l sich nicht sattrinken“ als Aufforderung oder Verbot (אַל) in diesem Zusammenhang unmöglich. Nach der Fassung der Gedanken in 6 f., 12 ff. wird sicherlich auch hier אם „w e n n“ für אַל „nicht“ zu lesen sein: „Wenn er sich auch sattrinkt an Strömen Oels, Bächen von Honig und Rahm“. Nunmehr ist klar, daß V. 14 und 16: „So verwandelt sich in seinem Leib die Speise, Otterngalle ist in seinem Innern. Otterngift saugt er, es tötet ihn der Viper Zunge“, die Nachsätze zu V. 17 sind und darum ursprünglich hinter V. 17 gestanden haben dürften.

Die Nachsätze zu dem ersten Bilde V. 11—13 dagegen, von dem Frevler, der das unrecht erworbene Gut im Munde festhält, oder gar schon in sein Inneres aufgenommen hat, wo niemand es ihm mehr rauben kann, besagen sachlich entsprechend, daß Gott selbst seinem Rachen die Beute entreißt, stehen aber erst in V. 15. 18. 25 a b, also im gegenwärtigen Texte durchschnittlich hinter 14. 16, den Nachsätzen zu V. 17. Ursprünglich können beide Bilder natürlich nicht so durcheinandergelaufen sein.

Der erste Nachsatz zu V. 11—13 ist entschieden V. 18, wonach der Räuber die in seinem M u n d e festgehaltene Beute

herausgeben muß, ohne sie hinabzuschlingen. Der Text des Verses ist schwierig. Wie מֵשִׁיב in a muß auch כחיל in b für ein *Zeitwort* stehen, das die Zurückweisung der früher begehrten Speise ausdrückt. Es kann nur בחל, בָּחַל oder יבחל „er verschmäht“ sein, vgl. נפשם בחלה בי Za 11, 8; Prv 20, 21 u. oben zu 6, 10 b. Diese Deutung wird noch durch ולא יעלם erwiesen, da עלם (s. zu 39, 13) zweifellos „lieben, begehren“ bedeutet. Aus diesem Grunde ist auch das für תמורתו vorgeschlagene חמודתו (vgl. בחמודו V. 20 und zu 39, 13) anzunehmen. Das seltsame יָגָע ist vielleicht vor ו aus יִגְעַ entstanden; „Er gibt zurück seinen Besitz und verschlingt ihn nicht, verschmäht, was er begehrte und hat keine Lust daran“. S. zu V. 10.

Von dem Fall, daß der Frevler seine Beute gleichsam bereits verschlungen hat, spricht V. 15: „Das Gut, das er verschlungen, speit er wieder aus, aus seinem Leibe jagt es Gott heraus“, welcher Vers darum wohl erst hinter V. 18 am Platze ist. Die Fortsetzung zu V. 15 bildet V. 25; s. dazu.

In V. 19 a כי רצץ עזב דלים ist zunächst עזב schwierig. Man sucht naturgemäß darin das Objekt zu רצץ. L. aber vorläufig vielleicht עִצַּב für עזב „Denn er bedrückte und kränkte die Armen, raubte ein Haus, das er nicht gebaut“. Was kann ein solcher Satz begründen? In einem Zusammenhange wie dem unseren doch wohl nur die Behauptung, daß der Bösewicht seinen e i g e n e n Besitz an die Armen verlieren muß. Ein Stück dieses Inhalts scheint danach vor V. 19 ausgefallen zu sein. S. zu V. 10.

Neben V. 20 b „Durch seinen Schatz wird er sich nicht retten“ (l. m. a. n. Targ., Theod., Syr. יְמַלֵּט) muß auch a einen parallelen Sinn haben. Lies darum z. T. nach LXX m. a.: כי לא יוֹשִׁיעַ לו בטבו „Denn nicht kann helfen ihm sein Gut“ für כי לא ידע שלו בבטנו. Der ganze Vers stand ursprünglich wohl hinter V. 21, s. sogleich.

In V. 21 ist a „kein Rest bleibt seinem Fraße“ wohl verständlich, wenn man es in Fortsetzung zum Gedanken von V. 18. 15. 25 betrachtet: Gott entreißt die Beute aus dem Rachen und selbst aus dem Leibesinnern des Bösen. Nichts bleibt von seinem Fraße. Die Folgerung daraus (vgl. על כן) zieht b: „Darum kann er ihm auch nichts helfen“. Muß etwa dies der Inhalt

von 21 b sein, so wird man für das sprachlich schwierige על כן לא יחיל טובו leichter etwa על כן לא יחלץ בו „Darum wird er durch ihn nicht gerettet“ o. ä. lesen. An diesen Gedanken knüpft dann erst V. 20 an: Denn all sein Reichtum kann ihm nicht helfen.

V. 22 a „In der Fülle seines Überflusses wirds ihm enge“ hat in b כל יד עמל תבואנו eine sehr unklare Parallele. „Jede Hand des Elenden kommt über ihn“ ist so gut wie ausgeschlossen. Die ursprüngliche Aussage hat wohl gelautet „ . . . kommt Unheil über ihn“ (עמל יבואנו). Was aber kann in כל יד stecken? Nach 26 b „es verzehrt ihn (es) ein Feuer, das nicht angefacht“ und Dan 8, 25 „und ohne eine Hand (ובאפס יד) wird er zerschmettert“ könnte man etwa כל יד als aus בלי יד verlesen erklären: „Ohne eine Hand überkommt ihn das Unheil“. Eine andere leichte Verbesserungsmöglichkeit bietet בל ידע עמל יבואנו „er weiß nicht, welches Unheil ihn ereilt“.

In dem dreiteiligen Verse 23 gehört entschieden a יהי למלא בטנו so nicht zu b c, Gottes Kampf gegen den Frevler durch Entfesselung von Zorn und Schrecken gegen ihn. 23 a ist so unmöglich und da die Parallele dazu fehlt, auch durch Konjektur schwer zu heilen. In יהי ל könnte sich etwa eine Bezeichnung dessen bergen, womit des Frevlers Leib gefüllt ist. Andrerseits könnte 23 a vielleicht zu dem ähnlichen Sätzchen 22 a gehören (zu 22 b gehört — s. oben — wohl 26 b) und יהי vor ל ein zu יצר לו paralleles Verbum vertreten: „Bei vollem Leib erfaßt ihn Kreißen (יחיל für יהי vor ל), ist seine Gier gestillt, packt ihn der Krampf“.

In 23 c geht בלחומו am ehesten auf בלהות (so Bickell) zurück, woraus jenes unter Einfluß des vorhergehenden עלימו leicht entstehen konnte. Ob b „Er entsendet über ihn seines Zornes Glut“ und c „und läßt regnen über sie Entsetzen“ die zueinandergehörenden Parallelen sind, ist mir deshalb nicht sicher, weil c noch näher als mit 23 b mit 25 c verwandt scheint: יהלך עליו אימים. Denn für das unmögliche יהלך ist dort ישלך „er schleudert“ oder nach 30, 15 a תהפך עלי בלהות wohl noch besser יהפך „er wälzt auf ihn Grauen“ zu lesen — vgl. noch die Verlesung יתהפך für יתהלך in LXX zu 18, 8 — was zu 23 c „und läßt auf ihn regnen Entsetzen“ eine ausgezeichnete Parallele

ergäbe. Zur Ergänzung von 23 b s. zu 27, 22. Jedenfalls setzt 23 b wie c vorher die Nennung Gottes, ferner des Frevlers (23 c auch seiner Sippe oder Söhne im Pl.) voraus, was für die Einordnung der Sätzchen von Wichtigkeit ist.

In V. 24 ist viell. mit Graetz nach 16, 13; Prv 7, 23 für תחלפהו hier (und Ri 5, 26 ?) besser תפלחהו „spaltet, durchbohrt ihn“ anzusetzen. Inhaltlich setzt „Er flieht vor der eisernen Waffe; da durchbohrt ihn der eherne Bogen“ vielleicht vorher einen anderen Vers voraus, der Gott im Ansturm gegen den Frevler schildert.

V. 25 a b bedeutet wörtlich: „Er zieht heraus — es fährt aus seinem Innern (l. m. a. מִגֵּוֹה) und der Blitz (=Klinge?) aus seiner Galle“. Was soll das *Herausziehen der Klinge* aus den Eingeweiden besagen? So kann der Text nicht richtig sein. In Wirklichkeit wird neben שלף nicht nur m. a. וַיֹּצֵא „und bringt heraus“, sondern auch in der Parallele וַיָּרֶק „und leert heraus“ für וברק zu lesen sein. Was „er“ aus des Bösen Inneren herauszieht, kann aber nur wie in V. 15. 18 das von diesem verschlungene unrecht erworbene Gut sein. Hinter V. 15 „Das Gut, das er verschlungen, speit er wieder aus, aus seinem Leibe treibt es Gott heraus“ ist V. 25 a b zu stellen: „Er ziehts hervor aus seinem Innern, aus seiner Galle leert er es heraus“.

V. 25 c „er wälzt (l. יהפך; s. oben) auf ihn Grauen“ hat mit 25 a b nichts zu tun und gehört zu 23 c „und läßt regnen über sie Entsetzen“; s. dazu.

26 a, wörtlich „*Jede* Finsternis ist verwahrt *seinen Verborgenen*“ ist so unmöglich. Man mag etwa an כי (für כל) חשך טמון לבניו denken: „Denn Dunkel ist verwahrt (= aufgespart) für seine Kinder“ — aus לבניו konnte hinter טמון leicht das synonyme לצפוניו entstehen — und dies mit c verbinden ירע שריד באהלו. Auffällig ist das in dieser Bedeutung ungewöhnliche intransitive יֵרַע „es geht ihm schlecht“; besser ist vielleicht aktiv טָמַן und יָרַע mit Gott als Subjekt auszusprechen: „Dunkel (wenig wahrscheinlich: חֹשֶׂךְ „Mangel“) spart er auf seinen Kindern, mißhandelt den Restling in seinem Zelt“.

26 b (l. besser נפחה) תאכלהו אש לא נפח hängt dagegen mit 26 a c nicht direkt zusammen: nach der ähnlichen Redensart in Jes 31, 8 „Und Assur fällt durch keines Mannes Schwert, und keines Menschen Schwert (l. ואש „Feuer“, das hinter איש leicht ausfallen und nach a durch וחרב ersetzt werden konnte?) wird ihn verzehren“ erwartet man zu 26 b eine Fortsetzung etwa wie 23 b „Ein Unheil — ohne (Menschen)hand (od. „welches, weiß er nicht) — wird ihn ereilen. S. oben dazu. Hieran schlösse gut V. 27: „Der Himmel (selbst) entdecket seine Schuld, die Erde steht auf wider ihn“.

V. 28 יגל יבול ביתו נגרות ביום אפו ist wohl nur des Anklangs von יגל an יגלו V. 27 gerade hieher gestellt worden. Doch ist eine plausible Herstellung des dunklen Satzes noch nicht gefunden. Nun kann aber יגל in Entsprechung zu נגרות „rollend, gewälzt“ nur יָגֵל „er wälzt fort“ sein. Das fehlende Subjekt, das die Trümmer des Hauses fortwälzt, kann nur in יבול stecken und sachlich nichts anderes sein als יובל, arabisch wabal, akkadisch biblu etc., der vom Regen geschwellte Sturzbach. Danach kann auch in der Parallele allein von den fortgewälzten Steinen des Hauses die Rede gewesen sein; darauf führt notwendig auch der Umstand, daß נגרות ein weibliches Subjekt in der Mehrzahl fordert. אפו „sein Zorn“ ist somit für אבנָו „seine, des Hauses Steine“ verlesen. Bedenkt man nun, daß die Vokalzeichen ו und י sekundär sind, so erhält man durch nur eine leichte Textänderung: יגל יובל ביתו נגרות בים אבנו „Es wälzt sein Haus der Regenbach, es rollen seine Steine in das Meer“! Die Richtigkeit dieser Herstellung beweisen zum Überfluß Parallelstellen wie „Steine . . . mit der Walze gerollt (מגררות במגרה)“ 1 K 7, 9; „ich lasse ihre Steine rollen (והגרתי) ins Tal“ Mi 1, 6; „der Strom unterwäscht ihr Fundament“ Hi 22, 16 etc. und das mit יובל verwandte מבול „Sintflut“.

In V. 29 זה חלק אדם רשע מאלהים ונחלת אמרו מאל ist אמרו מאל sehr unwahrscheinlich. Da 27, 13 זה חלק אדם רשע עם אל ונחלת עריצים משדי יקחו deutliche Variante dazu ist, ist für b wohl die bessere Lesart von 27, 13 vorzuziehen. In a ist מאל (20, 29 מאלהים) besser als עם אל (hinter רשע). S. zu Kap. 27.

Kap. 20 enthält somit:

1. in seinem Hauptstück 5—29 eine unvollständige und ungeordnete Schilderung des Verderbens des Frevlers. Daneben:

2. V. 2—3 — Meine innere Stimme zwingt mich zu bekennen — wohl aus Hiobs Schlußrede Kap. 42.

3. V. 4 „Weißt du das seit Ewigkeit!“ wohl aus den Gottesreden an Hiob. ,S. Hiob Kap. 21.

Hiobs siebente Rede, Kap. 21.

V. 2 „Höret, o höret meine Rede und sei dies eure Tröstung“ leitet deutlich zu eigenen Ausführungen Hiobs über, nachdem der Freunde Tröstungen schon im vorangegangenen Teil der Rede als nicht stichhaltig erwiesen sein müssen. V. 2 ist somit nur der Beginn eines Redeabschnittes, nicht einer neuen Rede im Dialog. Zumindest eine allgemein gehaltene Zurückweisung der Äußerungen des Vorredners muß vorher gestanden haben. Im Wortlaut erinnert V. 2 stark an 13, 17.

In V. 3, der sonst passend die Ankündigung in V. 2 fortsetzt, ist „ertraget mich und ich will reden“ sowohl wegen des prägnanten Gebrauchs von „ertraget mich“ für „ertraget meine Rede“ (s. Amos 7, 10: לא תוכל הארץ להכיל את כל דבריו) und weil das betonte „und ich (ואנכי) will reden“ einen Gegensatz zu der Freunde Tun vorauszusetzen scheint, nicht über jeden Zweifel erhaben. Sollte ursprünglich ein Wort für „schweiget!“ gestanden haben wie 6, 24; 13, 13; 33, 31, oder ist nach 38, 3; 40, 7; 42, 4 etwa שאלוני zu lesen: „Fraget mich und ich will reden, und nachdem ich gesprochen, mögt ihr spotten“? Für תלעיג in b lies m. a. תלעיגו oder תלעגו.

In V. 4 האנכי לאדם שיחי ואם מדוע לא תקצר רוחי wendet sich Hiob gegen die Zumutung, daß er keinen Grund hätte, die Geduld zu verlieren (b) und zu klagen (a). Wie in b muß also auch in a die Frage negativ sein, לאדם daher in לא und ein wieder mit [א] beginnendes Zeitwort zerlegt werden. Das ergibt etwa האנכי לא אָרִם שִׂיחִי „Sollte ich meine Klage nicht erheben und warum (l. m. a. ומדוע) sollte ich nicht ungeduldig sein?“. Vgl. הרים קול Gen 39, 15. 18; Jes 40, 9; 58, 1 etc. Damit ist denn das sinnlose „Geht meine Klage denn gegen Menschen?“ beseitigt.

V. 5 besagt in a „Wendet euch zu mir und entsetzt euch!“ Nun kann man das Sichentsetzen nicht gut befehlen; wäre wirklich an das Entsetzen zu denken, daß die Freunde bei Hiobs Anblick ergreift, so müßte auch im Weiteren von ihren Empfindungen oder von Hiobs elender Erscheinung die Rede sein, die Entsetzen erregt. Nichts dergleichen ist der Fall. V. 6 ff. spricht nur von Hiobs Unwillen über anderer Glück. Nun besagt aber die Parallele in 5 b nur: und legt die Hand auf euren Mund! Darum kann auch 5 a nichts anderes besagen. והשמו scheint nach 2, 12 f. (s. oben dazu); Ez 3, 15; Esr 9, 3 f. auch geradezu „(vor Schrecken) stumm sein, schweigen“ zu bedeuten: „Schaut zu mir her und bleibet stille und legt die Hand auf euren Mund!“. Damit gehört V. 5 aber unmittelbar zu V. 3. ist also vor V. 4 und wohl noch vor V. 3 zu stellen. Die Fortsetzung zu V. 4 bildet dagegen erst: V. 6: (Sollte ich nicht unwillig werden?) Wenn ich dran denke, packt mich Schrecken, faßt Grauen meinen Leib“.

V. 7 nennt bereits das Thema: „Warum bleiben Frevler am Leben, steigen empor und sind gar stark an Kraft!“ עתקו in b ist nicht „werden alt“: vielmehr scheint עתק im Hebr. vor allem „sich (hinweg)heben, steigen“ zu bedeuten, als Adjektiv bedeutet עתק „hochgereckt“ (der Hals), עתיק, עתק „aufgehäuft, groß“ (Reichtum Prv 8, 18; Kleidung Jes 23, 18): „von der Brust abgehoben“ etc. Nur in Verbindung mit יומין und nur im Aramäischen ist עתיק יומין „hochbetagt“ bezeugt: Dan 7, 9. 13. 22. An der für die Bedeutung „alt“ angeführten hebr. Stelle 1 Ch 4, 22 ist ein solcher Sinn durchaus unpassend.

In der folgenden Schilderung des Glückes der Frevler hat V. 9 als der allgemeinste Satz seinen Platz wohl vor V. 8: „Ihre Häuser sind ein Frieden ohne Schrecken und Gottes Rute liegt auf ihnen nicht. Ihr Same ist bei ihnen sicher und ihre Sprößlinge vor ihren Augen“. Wer am שלום V. 8 Anstoß nimmt, mag am besten wohl שָׁלֵו lesen. In V. 8 ist לפניהם mit Siegfried, Beer, Grimme, Budde als Variante zu לעיניהם auszuscheiden.

Auch V. 10 „Sein Stier bespringt und weigert sich nicht (? s. sogleich), seine Kuh wirft und verliert die Jungen nicht“ gehört sicherlich wie 7—9 und 11 ff. zu einer Glücksschilderung;

aber der Umstand, daß hier im Gegensatz zu der ganzen Umgebung von einem Glücklichen in der Einzahl („sein Stier — seine Kuh") die Rede ist, läßt vermuten, daß V. 10 ursprünglich in einen anderen Abschnitt ähnlichen Inhalts gehörte. S. zu V. 27 ff. Wenig wahrscheinlich, weil in solchem Zusammenhange unerklärlich, wäre die Annahme einer zweimaligen Verschreibung für שׁוֹרָם und פָּרָתָם „ihr Stier — ihre Kuh". F. יְגָעֵל l. viell. יְגֹעַל „wird (v. d. Kuh) nicht abgewiesen".

V. 11 „Sie entsenden (l. aber besser יִשְׁלוּ „sorglos sind") „wie Schafe ihre Kleinen und ihre Kinder hüpfen umher" schließt inhaltlich an V. 8 an; vgl. Beer bei Kittel z. St. Darum wird V. 11 aber wohl nicht umzustellen sein, da er nach der oben aus anderem Grunde vermuteten Umstellung von V. 8 und 9 und der Ausschaltung von V. 10 in der Tat auf V. 8 folgte.

In V. 12 ist יִשְׂאוּ בְּתֹף oder כְּתֹף unbelegte Redensart, für die wahrscheinlich יֵצְאוּ בְּתֹף herzustellen ist: „Sie ziehn einher mit Paukenschall und Zither und freuen sich beim Klange der Schalmei". Vgl. Ex 15, 20; Ri 11, 34.

In V. 13 kann b ungekünstelt nur „und im Nu versinken sie zur Unterwelt" bedeuten. Zum „Versinken in die Unterwelt" würde בְּרֶגַע „In Ruhe", das an Stelle von בְּרֶגַע vorgeschlagen ist, keineswegs passen und ist daher abzulehnen. Anderseits kann aber ein solcher Satz von einer augenblicklichen Vernichtung gewiß nicht die Fortsetzung zu a „sie vollenden (l. m. dem Qerē: יְכַלּוּ) im Glück ihre Tage" und der Glücksschilderung in V. 7 ff. überhaupt bilden, gehört also ursprünglich nicht an diese Stelle, sondern vielleicht eher zur Schilderung des Sterbens der Menschen V. 26; s. dazu. Was für V. 13 b ursprünglich gestanden haben mag, zeigt wohl 36, 11: „Sie vollenden im Glück ihre Tage und ihre Jahre in Annehmlichkeit", wonach auch hier etwa וּשְׁנֵיהֶם בַּנְּעִימִים zu ergänzen ist. Vgl. auch Ps 78, 33.

V. 14—16 fügen, zum Gedankengang passend, ein, daß gleichwohl an der Frevelhaftigkeit dieser Glücklichen nicht gezweifelt werden kann. Sprachen sie doch zu Gott: Fort von uns! Von deinen Wegen wollen wir nichts wissen (V. 14). Was ist Schaddai, daß wir ihm dienen, was frommt es uns, ihn anzuflehen? (15). Und dennoch halten sie ihr Glück sicher in

Händen, weil der Frevler Treiben ihm, Gott, (l. m. a. nach LXX מנו oder ממנו „von ihm“ für מני) fern, unbekannt bleibt (V. 16), dieselbe Behauptung wie 9, 24: „Das Land liegt in des Frevlers Hand, und seines (d. Landes) Richters Augen weiß er zu verhüllen“. S. zu V. 26.

Eine wichtige Variante zu V. 14—16 bietet 22, 17 f. S. dazu. Diese Variante enthält in 22, 17 b (s. z. St.) aber auch den zweiten Halbvers eines an unserer Stelle ausgefallenen Satzes: „[Denn was weiß Gott davon] und was tut Schaddai ihnen (ומה יפעל שדי למו)?“, der den Übergang zu den hier folgenden Versen vermittelt.

Daran schließt nun die Frage V. 17: „Wie oft erlischt der Frevler Licht, kommt ihre Strafe über sie, ... verteilt er Lose in seinem Zorn?“. In diesem dreiteiligen Verse fehlt ein Stichos, allem Anschein nach der Vordersatz zu 17 c „verteilt er Lose in seinem Zorn?“. In der Tat ist abweichend von a b in c Gott Subjekt des Satzes, weshalb unmittelbar vorher auch eine Nennung Gottes ausgefallen sein muß. Nun findet sich unter den in Kap. 12, 2—6 erhaltenen Fragmenten aus unserem Zusammenhange (s. oben z. St.) auch das Sätzchen 12, 6 c, das in der oben dafür festgestellten Lesung unseren Vers aufs beste ergänzt: „Wie oft erlischt der Frevler Licht, kommt ihre Strafe über sie? Da seine Strafe Gott bringt über sie (לאשר הביא אלוה פידו), und Schicksalslose er verteilt in seinem Zorn!“.

V. 19 f. gelten der Widerlegung eines Einwands, der augenscheinlich den Freunden vorweggenommen wird: „Gott spart seine (des Frevlers) Schuld (und Strafe) seinen Kindern auf“. Mit der Antwort setzt schon 19 b ein: Ihm selbst soll er heimzahlen, daß ers wisse! In V. 20 verlangt „Schaddai“ in b die Nennung von „El“ in a; lies darum wohl פיד אל für כידו: „Daß seine Augen schauen Gottes Strafe und er von Schaddais Zornesbecher trinke!“ Denn was könnte — so meint V. 21 — ihm nach seinem Tode am Schicksal der Seinen gelegen sein! Hier sind, wie Bickell richtig gesehen hat, 14, 21 und 22 einzusetzen: „Ehrt seine Kinder man, er weiß es nicht, sind sie gering, er kann es nicht mehr merken. Dann nur, wenn Fleisch an ihm, spürt er den Schmerz, ist Seele an ihm, fühlt er Trauer“.

V. 22 „Kann Gott er Weisheit lehren, der doch die Höhen richtet!“ ist ein Satz aus ganz anderem Zusammen-

hange und gehört zu der öfter wiederholten Schlußfolgerung, daß Gott entgegenzutreten nicht einmal die Himmlischen wagen dürfen, geschweige denn der schwache Mensch. S. zu 4, 17 ff.; 9, 2 ff.; 15, 14 ff. etc. Demselben Zusammenhange gehört auch V. 31 dieses Kapitels an; s. unten dazu.

Ist somit schon durch den Fremdkörper V. 22 eine Unterbrechung des Gedankenganges von Kap. 21 hinter V. 21 bezeichnet, so schließt auch die Fortsetzung V. 23 ff. nicht unmittelbar an V. 21, bezw. 14, 21—22.

In V. 23 ff. werden zwei Menschen — sicherlich der Gerechte und der Ungerechte — als „der" und „der" einander gegenübergestellt. Im vorhergehenden muß also früher vom Ungerechten und Gerechten, von beiden in der Einzahl, ausdrücklich die Rede gewesen sein. Ferner wird in V. 23 ff. nicht das Schicksal des Bösen und Guten im Leben, sondern im Tode verglichen und es ist darum wahrscheinlich, daß eine Vergleichung des Glückes der Bösewichter mit dem traurigen Los der Gerechten im Leben bereits vorher gegeben war. Vom Begräbnis nach dem Tode handeln in sachlicher Fortsetzung von V. 23 ff. nicht V. 27 ff., sondern erst V. 32 f. und wie in V. 23 und 25 Guter und Böser einander als „der" und „der" gegenüberstehen, leitet auch V. 32 die Fortsetzung mit „Und jener" (s. dazu) ein. Nach alledem hat die Gegenüberstellung des Todes der Guten und Bösen erst unmittelbar vor der Vergleichung ihres Begräbnisses V. 32 f. ihre ursprüngliche Stelle gehabt.

Im einzelnen besagt V. 23—25: Wie ist das Los des Bösen und des Guten aber auch im Tode — der sonst alle gleich macht — noch verschieden! „Der stirbt in seiner vollen Kraft, ganz friedlich still (l. m. a. שַׁאֲנָן) und sorgenlos. Voll Fett (l. m. a. חֵלֶב für חָלָב) sind seine . . . und Mark tränkt (vokalisiere יְשַׁקֶּה) sein Gebein. Und der mit Bitternis im Herzen, ohn' daß er jemals Glück genossen". Für עטיניו kommt nur die Bedeutung eines feisten Körperteils und nach 15, 26 f. am ehesten die der Lenden in Betracht. Die Lesung ist unsicher.

Will V. 23—25 die Ungleichheit auch des Todes der Guten und Bösen betonen, so hebt V. 26 im Gegenteil hervor, daß „sie zusammen im Staube liegen und Gewürm sie

deckt". Das kann nicht die ursprüngliche Fortsetzung des Gedankens von V. 23—25 sein. Betrachtet man V. 26 aber unabhängig von V. 23—25, wird man es in diesem Zusammenhange nicht für wahrscheinlich halten können, daß „sie zusammen" sich auf die Frommen und die Gottlosen mitsammen beziehe. Vielmehr soll wohl nur von den Gerechten gesagt werden, daß sie von Gottes Geißel insgesamt getroffen werden. Vor V. 26 scheint mir das nach 9, 22—23 versprengte Fragment eingesetzt werden zu müssen: „Alles eins ists, sag' ich drum, Fromm und Gottlos gleich vertilgt er! Tötet Toren seine Geissel, lacht er auch der Reinen Mord". Von ihnen war dann in V. 13 b gesagt, daß sie „augenblicks zur Scheol fahren". Hierauf: 21, 26: „Zusammen liegen sie im Staube . . ." Gehört ja auch der letzte Vers des Fragmentes in Kap. 9, V. 24 a b — Der Böse weiß sich Gottes Richterauge zu entziehen — hieher, u. zw. hinter V. 30: Am Straftag wird der Böse verschont . . . .

Noch vor V. 23—25 wird (s. oben) einst V. 27—30 gestanden haben, wo Hiob auf einen den Freunden vorweggenommenen Einwurf, wonach es den Gerechten anders, d. h. besser ergehe als den Bösen, entgegnet. Hiob weist auf die Beobachtungen Welterfahrener hin, wonach der Böse am Zornestage stets verschont bleibe (V. 29—30) und hier schloß nachher V. 26. 23—25 (nebst den obigen Ergänzungen an), wonach auch im Tode noch und nach V. 32—33 auch noch im Grabe der Böse dem Guten gegenüber im Vorteil sei.

Da indes nach unserem Texte speziell der Vergleich des Lebens*endes* beider Menschenklassen ausführlich geschildert ist, ist es entschieden unwahrscheinlich, daß die Gegenüberstellung von beider *Leben* selbst so kurz und mit der *einseitigen* Mitteilung abgetan sein sollte, daß der *Frevler* am Zornestage verschont bleibe. Wie — das muß zumindest gesagt gewesen sein — ergeht es dagegen dem Gerechten? Eine solche hieher passende Aussage über des Gerechten schimpfliches Schicksal, in der Einzahl, wie wir sie hier erwarten müssen, findet sich nur 12, 4 in einem Zusammenhang, aus dem wir oben schon ein Sätzchen zu V. 17 gestellt haben. Setzen wir diese Stelle hieher, müssen wir aber auch die damit zusammenhängende Glücksschilderung für den Bösen 12, 5—6 b

zur Ergänzung von V. 30 unseres Kapitels herübernehmen. V. 30 ist eben nur ein Rest einer solchen ausführlicheren Darstellung, die vom Bösen wie vom Gerechten im Unterschiede zu V. 7 ff. in der Einzahl sprach. Hiezu wird darum auch 9, 24 a b und der vom Frevler in der Einzahl redende Vers 10 zu stellen sein. der eben wegen dieses äußerlichen Umstandes aus dem Rahmen von V. 7 ff. ausgeschieden werden mußte. S. zu 22, 8. 24.

Auch aus einem anderen Grunde muß angenommen werden, daß auf V. 27—28 ursprünglich eine ausführlichere Darstellung des Loses von Frevlern und Frommen gefolgt sein muß. Wie oben zu 12, 7 ff. gezeigt wurde, ist die Einführung von Gewährspersonen des Redners dem Dichter ein Stilmittel, das er mit Vorliebe zur Einfügung ausführlicher Schilderungen oder zur Teilung sonst ermüdend langer Ausführungen benützt. V. 27—28, die Einführung der weltkundigen Wanderer, wäre zwecklos, wenn ihre Erfahrung nicht auch hier mitgeteilt werden sollte.

Im einzelnen ist in V. 27 sprachlich schwierig תחמסו „und die Ränke, die ihr gegen mich vergewaltigt (??)". Am nächsten liegt wohl B. Jacobs Vorschlag, nach dem Syrischen תזממו „ihr trachtet, sinnet" zu lesen. עֲברות 30 b kann nur „Zorn" bedeuten. יובלו parallel zu יחשך „wird verschont" ist wohl unter Einfluß von יובל V. 32 aus יִכָּלֵא (ursprünglich יכלי geschrieben?) entstanden. Der scheinbare Gleichklang dieser Stichwörter mag übrigens auch an der gegenwärtigen Versfolge mit Schuld haben.

V. 31 „Wer könnte seinen Wandel ins Gesicht ihm sagen und tat er was, wer zahlts ihm heim?" kann sich unmöglich auf den Frevler beziehen. Hiob wird zumindest Gott, um dessen Verhältnis zum Bösen es sich hier handelt, keineswegs die Macht abstreiten wollen, dem Frevler entgegenzutreten. Nein, der Allgewaltige, den niemand zur Rechenschaft ziehen kann, ist hier wie sonst Gott selbst und V. 31 ist wie V. 22 einer Ausführung Hiobs über Gottes Allgewalt, vor der der Mensch nicht bestehen kann, entnommen.

Wie im Leben und im Sterben, so ist auch im Grabe noch das Glückslos des Bösen vom Elend des Gerechten zu unterscheiden. Wie Frevler und Frommer in V. 23 und 25 als „der" und „der" gegenübergestellt werden, so setzt auch V. 32 wieder

mit einem „U n d e r“ ein: „Und er wird zu Grabe getragen . . .“, das die Fortsetzung durch ein zweites „Und er“ erforderlich macht, das erzählt, wie im Gegensatz zu des reichen Frevlers ehrenvoller Bestattung der elende Fromme unbestattet vermodert. Dieses zweite „Und er“ fehlt zwar an unserer Stelle, ich zweifle aber nicht daran, daß hieher der in seinem Zusammenhange fremde Vers 13, 28 zu stellen ist: „Und er modert wie ein Schlauch, wie ein Kleid, das die Motte frißt“.

Schwierig ist im einzelnen bes. 32 b: ועַל גדיש ישקוד. Wenn man hiefür nicht etwa nach 5, 26 kühn כעלות גדיש בעתו o. ä. einsetzen will, ist guter Rat teuer. Denn an גדיש in d. Bedeutung „Grabhügel“ kann man trotz einer ganz unsicheren arabischen Analogie (hebr. גדיש entspricht nicht arab. dschadat „Grab“, sondern kadīs, kuddās „Garbenhaufe“, das zu kadasa = hebr. gadasch „aufhäufen“ gehört) nicht glauben, da sonst z. B. 5, 26 mißverständlich wäre. Vielleicht darf man annehmen, daß יש von גדיש durch Dittographie aus dem folgenden ישקוד entstand und unter Annahme der von Merx u. a. vorgeschlagenen Lesung ישקדו im Pl. etwa ועַל גַלוֹ ישקדו „und an seinem Grabhügel hält man Wache“ vermuten. S. zu 3, 22. In V. 33 vokalisiert man wohl יִמָּשֵׁךְ für יִמְשֹׁךְ; vgl. aber auch Ri 20, 37. Aus dem Inhalt rechtfertigt sich wohl auch folgende Umstellung und Ergänzung des dreiteiligen Verses von selbst: „Und hinter ihm her zieht alles Volk und vor ihm her ohne Zahl (33 b c!). Süß schmecken ihm des Tales Schollen [und still ruht in der Erde er]“ (33 a).

Als Abschluß der Darstellung in V. 7—33 paßt gut der nun folgende Vers 34 „Und wie tröstet ihr mich eitel und eure Antwort bleibet Trug“. Ob damit auch schon der Schluß der ursprünglichen Rede erreicht ist, bleibt unsicher, da Schlußfolgerungen auf Hiobs Zukunft aus dem allgemeinen Weltgeschehen fehlen.

Im ganzen enthält Kap. 21, abgesehen von zwei nicht hergehörigen Versen, ein großes einheitliches Hauptstück, das Hiobs Ansicht von der Verkehrtheit der Weltordnung begründet. Obwohl das Stück unvollständig und ungeordnet erhalten ist, läßt sich mit Hilfe der Sprengstücke in den bisher behandelten Kapiteln die ursprüngliche Gedankenfolge ungefähr erkennen.

Vollständigkeit dürfte auch damit noch nicht erreicht sein: die Darstellung des Glückes der Frevler, jetzt in V. 7—9. 11—12 in Mehrzahl, in V. 10. 30 in Einzahl (wozu noch einige Verse aus 12, 4—6; 9, 22—24 kommen) muß ursprünglich ausführlicher gewesen sein, so ausführlich, daß sich der Dichter veranlaßt sah, sie durch Einführung neuer Gewährsmänner in V. 27—28 zu teilen. Zu 7 ff. fehlt das Gegenstück über das Leiden der Frommen vorläufig ganz. In der Tat wird es sich zeigen, daß auch Kap. 24, das gleichfalls die Ungerechtigkeit von Gottes Weltregiment behandelt, auch nur Sätze aus derselben Darstellung enthält und sie in wichtigen Punkten ergänzt.

Die in Kap. 21 fremden Sätze 22 und 31 sind Ausführungen Hiobs über ein anderes Thema entnommen: Der Mensch kann mit Gott nicht rechten.

Dritter Redegang, Elifaz, Kap. 22.

Am Anfang der Rede steht gegenwärtig die Frage 2 a „Nützt (?) (s. unten) Gott ein Mensch?“ Wie V. 3 lehrt: „Ists Schaddai gelegen, daß du gerecht bist, ists (s)ein Gewinn, wenn vollkommen dein Wandel?“ ist auch die Frage in 2 a nicht bedingungslos gemeint und war daher in 2 b durch einen Bedingungssatz näher bestimmt. 2 b כי יסכן עלימו משכיל muß demnach einen zu כי תצדק „wenn du gerecht bist“ (3 a) und כי תתם דרכיך „wenn vollkommen ist dein Wandel“ (3 b) parallelen Bedingungssatz enthalten. Wie etwa zu lesen ist, ergibt sich aus dem mit V. 2—3 sicher zusammenhängenden V. 21 הסכן נא עמו ושלם בהם תבואתך טובה. L. danach in 2 b ungefähr: כי יסכן עמו משכיל „wenn Freundschaft mit ihm der Kluge hält.“

Eben die herangezogene Stelle V. 21 ist aber noch in anderer Beziehung wichtig. V. 2—3 (zu V. 4 s. unten) wird sonst als rhetorische Frage Elifaz' an Hiob aufgefaßt, die nicht widerlegt zu werden braucht: Nützt (?) denn der Mensch Gott, wenn er gerecht ist? Selbstverständlich ist das nicht der Fall“. Daß dieses Nein nicht ausdrücklich ausgesprochen wird, mag darum erklärlich sein. Unerklärlich aber ist bei dieser Auffassung, daß die Frage V. 2—3 dennoch eine Antwort erhält, diese Antwort aber bejahend lautet. Denn diese bejahende Antwort auf die Frage ist V. 21

„Halte nur Frieden und Freundschaft mit ihm, so wird darum Glück dich erreichen (l. m. a. תבֹאַךְ f. תבואתך)!“

Zweierlei geht daraus hervor: Erstens zum Wortverständnis der Frage, daß יסכן nicht „nützen“ sondern „jemandem passen, recht sein, gefällig sein“ bedeutet, ואם בצע nicht „ists sein Gewinn?“ sondern „ists für den Menschen bei Gott von Vorteil“, wird darum der Mensch besser behandelt, wenn er gerecht ist?, worauf V. 21 erwidert: Jawohl! Versuch's nur, dann wird der Vorteil nicht ausbleiben. Zweitens, aus dem Umstand, daß V. 2—3 keine rhetorische, sondern eine ernstgemeinte, wirkliche Frage ist, die von Elifaz in gegenteiligem Sinne entschieden wird, folgt, daß V. 2—3 selbst nicht Elifaz', sondern Hiobs Worte sind, die er nur anführt, um sie in den Ausführungen des Kapitels zu widerlegen. Wie das der Fall sein kann und auch zu anderen Einzelheiten s. hinter V. 4. Daß dem in der Tat so ist, wird wirklich ausdrücklich bestätigt durch Elihu 34, 9: „Denn er (nach V. 7: Hiob) sagt, der Mensch hat nichts davon, daß er Frieden hält mit Gott“ כי אמר לא יסכן גבר ברצתו עם אלהים und 35, 3 „Denn du sagst: „Wie paßt es dir, was nützt mir meine Frömmigkeit (Text: „Sünde“) כי תאמר מה יסכן לך מה אעיל (l. מתמתי) מחטאתי, wo unsere Frage gar zweimal klar und deutlich als Ausspruch Hiobs zitiert wird. Auch dort ist לא יסכן גבר und מה יסכן לך nur mit „der Mensch wird nicht beliebt, erlangt keine Gunst“, bzw. „Wie könnte er bei dir Gunst erlangen?“ einheitlich zu übersetzen. Auch sprachlich erklärt sich damit, daß סכן im Qal „jemandem passen“, im Hif'il „sich jemandem anpassen“ (V. 21) und „sich an etwas gewöhnen“ (Nu 22, 30; Ps 139, 3) bedeutet. Vgl. auch סכן u. סכנת Jes 22, 15; 1 K 1, 2. 4?

Sind V. 2—3 Anführung Hiobischer Gedanken, so können sie nicht am Beginn der Rede gestanden haben. Fehlt doch zumindest der Hinweis darauf, daß fremde Gedanken vorgebracht werden. Aber auch ohnedies kann V. 2 nicht den Redebeginn gebildet haben, da ja auch der oder die obligaten Einleitungsverse fehlen, die sonst das Ergreifen des Wortes rechtfertigen, wahrscheinlich aber auch nur die Einleitung, da in der Anführung der fremden Behauptung ja erst die Ankündigung des eigenen Themas enthalten ist.

V. 4 „wird ob deiner (Gottes)furcht (המיראתך) er dich züchtigen, mit dir gehen ins Gericht“ (Budde) gibt so weder einen vernünftigen Sinn noch eine mögliche Fortsetzung zur Frage V. 2—3, selbst in deren hergebrachter Auffassung. Faßt man indes im Anschluß an V. 2—3 — erwirbt der Mensch durch Frömmigkeit sich Gottes Huld? — zunächst nur המיראתך allein ins Auge, so erhellt sofort, daß dies der Beginn einer zu V. 2—3 analogen Frage ist: [Hast du [1]] von deiner Furcht [etwas, Gibt die Frömmigkeit dir [1]) etwas ?] o. ä.! Zwischen המיראתך und dem Rest des Verses klafft eine große Lücke. Betrachtet man nun aber auch יכיחך יבוא עמך במשפט [ ] allein oder in Verbindung mit den im Weiteren ausgesprochenen Gedanken, so ist ebenso leicht zu erkennen, daß hier ein Wunschsatz vorliegt: „[O, möchte aber Gott] dich züchtigen, mit dir gehn ins Gericht!“! In 2—4 aα steckt somit der Beginn einer mit 4 aβb etc. zumindest nicht direkt zusammenhängenden Gedankenreihe, deren Gegenstand nach V. 2 Gott und „der Mensch“ nicht wie in 4 b Gott und „du“ war. 4 aα lautete also etwa „Hat er (= der Mensch) von seiner Furcht etwas . . . ?“ und wir erkennen, daß erst nach der Kontamination beider Stücke zu unserem Texte zunächst in 4 aα יראתו „seine Furcht“ in יראתך „deine Furcht“ und dann auch in 3 urspr. יצדק und יתם דרכיו in 2. P. geändert wurde. יראתו „seine Furcht“ aber bedeutet die „Furcht vor ihm“, יראה ist somit nicht prägnant „Gottesfurcht“.

Anderseits scheint wie V. 2—4 aα auch V. 4 aβb ff. noch zum Beginn einer Rede zu gehören. Es kann nicht mehr vorher fehlen als einige einleitende Sätze, die endlich in den Wunsch V. 4 ausgehen: möchte Gott dich zurechtweisen! Ein solches Anfangsstück, das wir tale quale hieher setzen können und das hier zu unserem Abschnitt eine ausgezeichnete Einleitung abgeben würde, ist der Beginn von Kap. 11: Soll der Wortreiche keine Antwort erhalten und niemand deiner Lästerung wehren? (11, 2—3) „Da du behauptest: rein ist meine Lehre und makellos war ich in deinen Augen“ (11, 4) O. möchte aber Gott selbst dir entgegnen! (11, 5 + 22, 4). Und hinter V. 4 ist wieder ein Satz wie 11, 6 unerläßlich: er wird

[1]) Zur Person s. indes sogleich.

dir in seiner Allweisheit deine Schuld künden. Und auch der letzte Vers, der in Kap. 11 als zum Thema von V. 2—6 gehörig nachgewiesen wurde, 11, 11 „Aber er kennt die argen Leute und sieht das Unheil . . .“, fügt sich aufs Vortrefflichste in den Rahmen von 22, 4—14, wodurch erst sich auch zu dem dort dunkeln ולא יתבונן die Erklärung ergibt. S. zu 22, 14. 20 a.

Wird schon durch diese Umstände, sowie durch die Tatsache, daß umgekehrt 11, 2—6. 11 in Kap. 11 sonst keine Fortsetzung besitzt und durch 22, 4 ff. ebenso notwendig ergänzt wird wie dieses Stück durch jenes, wahrscheinlich gemacht, daß beide Stücke ursprünglich in der Tat ein Ganzes bildeten, so wird dies endgültig erwiesen durch den Umstand, daß durch 11, 2—6. 11 auch die einzig mögliche Voraussetzung für das Anfangsstück von Kap. 22, die Fragen 22, 2—4 a α, gegeben wird. Diese Fragen müssen, wie oben gezeigt wurde, Anführungen im Namen Hiobs sein, somit auf ein „Du behauptest“ folgen. Diesen Anschluß erhalten wir, wenn wir 22, 2—3 hinter 11, 4 einsetzen: Und du behauptest: rein ist meine Lehre und makellos war ich in deinen Augen (11, 4). Was aber nutzt es dem Menschen bei Gott, wenn er rein und tugendhaft ist? (22, 2—3). Somit gehört auch 22, 2—3 zu derselben Rede wie 22, 4 ff.

Damit ist aber weiter auch der Inhalt von Kap. 22 klargelegt, wo die Fortsetzung in V. 4 ff. „du bist ungerecht“, 11, 4 widerlegen will: „ich bin gerecht“, V. 21 ff. aber — sei nur einmal redlich wie Gott es will, dann wirds dir gut ergehen — auf 22, 2—3 antwortet: Was nützt dem Menschen seine Frömmigkeit? Und wenn ganz unvermittelt auch in 11, 13—20 gleichfalls Verse aus dem Zusammenhange des Themas „sei gut, so wird es dir gut ergehen“ stehen, so ergibt sich auch dafür die Erklärung gleichfalls aus dem Umstande, daß Kap. 11 und 22 im großen Stücke aus einer Rede enthalten, die einander ergänzen. Zum einzelnen s. unten.

Ist dem aber so, daß Kap. 11 und Kap. 22 — ob allein oder mit noch anderen Stücken — nicht zwei verschiedene Reden, sondern Bestandteile einer und derselben Rede sind, so ergibt sich daraus, daß die Überschriften 11, 1 und 22, 1 die das eine Kapitel Zofar, das andere Elifaz zuschreiben,

unmöglich **b e i d e** richtig sein können. S. oben S. 101 zu Kap. 15.

V. 5 kündigt das folgende Sündenregister V. 6—7. 9 an, das der Widerlegung von 11, 4 dienen soll: „Fürwahr, groß ist deine Schlechtigkeit und endlos deine Sünden (V. 5): Denn grundlos pfändest du deine Brüder, den (sonst) Nackten nimmst du ihr Gewand (6). Den Matten tränkst du nicht mit Wasser, weigerst Brot dem Hungrigen (7). Witwen jagst du leer fort und dein Arm zermalmt die Waisen“ — l. wohl: וזרועך יתמים ידכא (9).

V. 8 „Der Mann des Armes (d. h. der Faust, der Gewalt), sein ist das Land und hochgeachtet wohnt er drin“ stört den Zusammenhang und wird mit Recht von Siegfried und Beer (s. auch Budde) hier gestrichen. Wohl aber paßt der Vers in andere Ausführungen Hiobs über das Glück des Frevlers, ist also wohl nach dem Stichwort זרוע V. 8 und 9 aus solchem Zusammenhang hieher verstellt. S. zu 21, 16; 9, 24 und unten zu V. 17 f.

V. 10 „Darum sind rings um dich Schlingen und erschreckt dich plötzliches Grauen“ streift nur **k u r z** die **F o l g e n** von Hiobs „Ungerechtigkeit“ weil hier ja in erster Linie ihre Ursache, Hiobs Sünden, das Thema bilden. Zu V. 11 s. sogleich.

Hiobs Ansicht von der Gleichgiltigkeit menschlicher Frömmigkeit oder Frevelhaftigkeit wird weiter ausgeführt in V. 12—14: „Fürwahr, Gott ist hoch (l. wohl גָּבַהּ) im Himmel und oben (l. wohl וראש und streiche וראה als Dittogr.) an den Sternen, die so hoch sind (12). Darum dachtest du: was weiß Gott? Kann durch den Nebel er richten? (13) Die Wolken sind ihm ein Schleier, daß er nicht sieht ....“ (14 a; s. sogleich). Hieher paßt wohl am besten der in 11, 11 erhaltene Satz: „Er aber kennt die argen Leute und sieht das Unrecht.....“. Ist damit der Platz von 11, 11 richtig bestimmt, so ist damit zugleich auch die Lösung anderer Schwierigkeiten gegeben: Zu 14 a „Wolken sind ihm ein Schleier und er sieht nicht“ ist 14 b „und am Himmelskreis geht er einher“ nicht die richtige Parallele. Die müßte vielmehr etwa lauten: „Das Gewölk seine Decke, **s o d a ß e r n i c h t s m e r k t**“. Damit, ולא יתבונן

schließt in der Tat 11, 11, ohne daß diese Worte dort irgendwie zu erklären wären. Folgte aber 11, 11 ursprünglich auf 22, 14, so ist es erklärlich, daß ולא יתבונן nach 11, 11 verstellt wurde. Der andere Teil dieses zu ergänzenden Halbverses: „Das Gewölk seine Decke“ steckt aber offenbar in 11 b ושפעת מים תכסך „Und die Wassermasse deckt dich“. Denn daß שפעת מים die Parallele zu עבים „Wolken“ ist, zeigt die von 11 b deutlich beeinflußte Stelle 38, 34 (s. dazu) התרים לעב קולך ושפעת מים תכסך. In 11 a endlich, או חשך לא תראה, das im Zusammenhang sinnlos ist, ist zumindest לא תראה nur schlechtere Variante zu ולא יראה V. 14 a; zu או חשך s. sogleich. Verbinde: „Wolken sind ihm ein Schleier, daß er nicht sieht, Wassermassen eine Decke, daß er nichts merkt (שפעת מים תכסהו ולא יתבונן)“. Die richtige Fortsetzung zu 11, 11 b aber mag etwa „und verschont nicht“, läßt nicht ungestraft“ gewesen sein. Vielleicht deckt dafür או חשך in der Variante 11 a ein ursprüngliches ולא יחשך „und verschont nicht“! Was aber jetzt die Fortsetzung zu 14 a bildet: „und am Himmelskreis zieht er umher“ wird wohl zwischen V. 12 und 13 seinen Platz haben und dazu ein Parallelvers ergänzt werden müssen. Wie in Vers 12 ist darin nur von der Tatsache, daß Gott hoch im Himmel thront, die Rede, nicht wie in V. 13 und 14 von der Folgerung, daß er darum die Menschen nicht beobachten könne.

Die Behauptung, Gott sehe und bestrafe die Übeltäter (11, 11) wird nun am Untergang der Frevler (22, 15—16. 19—20) erwiesen.

In V. 15 lies für das m. E. undeutbare הארח עולם תשמר „Beachtest du den Weg der E w i g k e i t ?“: הארח עולם תשמר „Hattest du Acht auf den Weg der S ü n d e r, den des Truges Leute gingen?“. Nur „beachten“, nicht „befolgen“ kann hier natürlich שמר bedeuten. Ihr „Weg“ ist hier soviel wie ihr „Schicksal“, das im folgenden angegeben wird. Bei anderer Auffassung wäre die F r a g e unverständlich und zu erwarten, daß im folgenden von Hiobs, nicht von der Frevler Untergang gesprochen würde.

Das Wie des Untergangs der Frevler schildern zwei Verse, die in unserem Texte nicht unmittelbar aufeinander folgen, V. 16, wörtlich etwa „Die geknickt wurden nicht zur Zeit, ein Strom ward ausgegossen (so!) ihr Fundament“ und ein Tei

von V. 20, wörtlich „Wenn nicht vernichtet (geleugnet?) unser Bestand (?) und ihren Rest hat das Feuer verzehrt“. Die Schwierigkeiten, die dem Verständnis beider Verse, bes. 16 b und 20 a entgegenstehen, sind groß. Auch bei Annahme der verschiedenen Vorschläge, die zur Verbesserung des Textes versucht wurden, läßt sich kein einwandfreier Sinn und vor allem kein Parallelismus der gegenüberstehenden Sätzchen erzielen. Dagegen glaube ich feststellen zu können, daß je ein Sätzchen in beiden Versen den Untergang der Bösen im Bilde eines Gebäudes darstellt: 16 b, wo vom Unterwaschen des Fundaments die Rede ist, aber auch 20 b, wo man יתרם nicht als „ihren Überrest“ sondern als „ihren Zeltstrick“ zu fassen oder noch besser nach anderen im Hiobbuch beliebten Bildern dafür יתדם „ihren Zeltpflock“ zu lesen hat. Dann sind aber diese Sätzchen zu verbinden: „Ein Strom verschüttete (l. יצַק) ihr Fundament, und ihren Zeltpflock fraß die Flamme“.

Ist V. 16 b. 20 b ein spezieller Zug der Zerstörung des Heims der Bösewichter, so mag geschlossen werden, daß auch hier wie sonst der Untergang der Bösen zum Beweise der Gerechtigkeit Gottes ausführlicher geschildert war. Ein allgemeineres Sätzchen aus dieser Schilderung ist V. 16 a „Welche geknickt wurden noch vor der Zeit“, dessen „welche“ unmittelbar an V. 15 anknüpft, die Schilderung des Untergangs eröffnend. Da die ursprüngliche Parallele dazu fehlt, beweist auch dies die Unvollständigkeit des gegenwärtigen Textes.

V. 20 a dagegen dürfte wohl kaum zur Beschreibung des Untergangs der Frevler gehören; wohl könnte נכחד „vernichtet“ bedeuten; aber bei dieser Fassung findet sich weder für קימנו, noch für אם לא eine ernstlich mögliche Erklärung. Faßt man נכחד aber im Sinne von „verhehlen“, so kann dahinter ein „von“ nicht gut fehlen, weshalb קימנו wohl für ממנו zu stehen scheint. Das ganze Sätzchen mag etwa חטאם לא נכחד ממנו „Ihre Sünde ist ihm nicht verborgen“ gelautet haben und mit einem heute fehlenden Parallelsatz wie „und all ihre Schuld kennt er“ zum Zusammenhange von 11, 11 gehören: „Denn er kennt die Männer des Trugs . . .“.

V. 17—18 stimmen in 17 a „die da sprechen zu Gott: fort von uns!“ und 18 b „und der Frevler Rat (d. h. Treiben) ist fern von ihm (l. מנו f. מני)“ bis auf geringfügige Differenzen

mit 21, 14—16 vollkommen überein und Beer bei Kittel, Budde u. a. sehen darin mit Recht nur Varianten zur obigen Stelle, da diese Säße etwa als Zitate der Worte Hiobs nicht verstanden werden können. Bloß graphische Variante zu 21, 16 הן לא בידם טובם ist. wie aus der Vergleichung des Schriftbildes wie aus der Identität des folgenden Säßchens 21, 16 b—22 18 b sich ergibt, auch 22, 18 a: והוא מלא ביתם טוב und diese Lesung scheint mir sprachlich den Vorzug zu verdienen, obwohl hier, über die sonstigen Behauptungen des Zusammenhangs hinaus, Gott selbst die Schaffung des Reichtums der Bösen zugeschrieben wird.

Dagegen kann 22, 17 b „und was täte ihnen Schaddai“ selbstverständlich nicht als Variante der ganz andersartigen echten Parallele zu 21, 15 a = 22, 17 a, nämlich 21, 15 b „und was nüßt es uns, wenn wir zu ihm flehen?“ erklärt werden. Da aber auch 22, 17 b entschieden in den Zusammenhang von Kap. 21, 14 ff. gehört, so haben wir darin den wichtigen Rest eines in Kap. 21 selbst nicht erhaltenen Verses zu sehen. S. oben zu Kap. 21. Der Ausfall eines Verses entstand hier wohl infolge des gleichen Anfangs („Und was“) von 21, 15 b und 22, 17 b, der das Abgleiten des Blickes eines Kopisten erleichterte. — Im ganzen lehrt auch der Vergleich der Varianten in Kap. 21 und 22 wieder, daß der Erhaltungszustand des Textes im Hiobgedichte kein guter zu nennen ist.

Schildert V. 16 und 20 den Untergang der Frevler, so streift V. 19 kurz die Wirkung solcher Ereignisse auf die Frommen: Die Gerechten freuen sich und spotten der Bösen. Weil man nun den hinter V. 19 verstellten V. 20 als Äußerung dieses Spottes verstand, konnte dort die Verlesung zu „Ist nicht vernichtet unser . . . (?)“ (s. aber oben dazu) erfolgen.

Urspiünglich führte der Gedankengang von V. 19 — die Gerechten aber freuen sich — weiter fort zu den Ausführungen von V. 21—30; 11, 13—20. 22. 23, daß wie das Böse seine Strafe, so auch das Gute seinen Lohn finde. 22, 21 verheißt in wörtlicher Anlehnung an V. 2 f. (s. dazu): „Paß dich ihm an und halte Frieden, so wird darum dir Glück zuteil“ und so spricht denn auch 22, 22—30 und 11, 13—20 von diesem Spezialfall der Bekehrung Hiobs.

Im einzelnen ist für das unmögliche תבואתך in 21 b wohl eher m. a. das von der masoretischen Vokalisation empfohlene תְּבוֹאֲךָ als mit den alten Übersetzungen תְּבוּאָתֶךָ zu lesen.

V. 22 bietet keine Schwierigkeiten. Allgemein mißverstanden sind dagegen V. 23—25:

אם תשוב עד שדי תבנה תרחיק עולה מאהליך
ושית על עפר בצר ובצור נחלים אופיר
והיה שדי בצריך וכסף תועפות לך

Zunächst ist zu beachten, daß den Nachsatz des Bedingungssatzes V. 23 f. erst der durch כי עתה „Dann" eingeleitete V. 26 bringt; V. 25 gehört also noch zum Vordersatz. Aber als Fortsetzung des Bedingungssatzes V. 23 kann eben auch nur V. 25 in Betracht kommen, nicht V. 24. In „Wenn du umkehrst . . . (V. 23) — Und lege (oder ישית er wird legen?) V. 24 — und sein wird . . . (25)" fällt V. 24 jedenfalls aus dem Rahmen des Satzes heraus und ist daher unabhängig von V. 23 und 25 zu betrachten. In 24 b muß das zu ושית parallele Zeitwort in ובצור stecken, kann darum, soll es zu Gold als Objekt passen, nur יצבור „häuft an" sein. Lies in 24 b: יצבור כחול ים אפיר. כחל ים für נחלים haben schon Beer und Budde vorgeschlagen. Dem Ofirgold in b scheint in a בצר zu entsprechen, das man darum als eine andere Bezeichnung für Gold zu fassen pflegt. Aber בצר ist vor ובצור als Dittographie verdächtig und dieser Verdacht wird zur Gewißheit, da die gesuchte Parallele zum Ofirgold als Silber, nicht als Gold in V. 25 auftaucht: וכסף! Dies ist an Stelle des zu tilgenden בצר in 24 a zu restituieren. V. 24 „Er legt an wie Staub (l. wohl כְּ für על) Silber, häuft Gold wie Sand am Meere" ist deutlich ein Vers aus einer Schilderung des Reichtums des Bösen in Hiobs Munde und stammt wohl mit V. 8 aus dem gleichfalls vom glücklichen Frevler in der Einzahl handelnden Bericht der Wanderer 21, 29 f. Zu Inhalt und Ausdruck vgl. Za 9, 3 und unten 27, 16 (s. dazu). In den ganz andersartigen Text unserer Stelle wurde V. 24 gewiß nur auf Grund des Stichwortes בצר in V. 24 und 25 gestellt. Bei weiterer Abschrift geriet auch כסף nach V. 25.

Schaltet man nun כסף in V. 25 aus, so fällt der letzte Grund für die seltsame Deutung von בצריך als „dein Gold“, wonach der Fromme nicht nur (nach der üblichen Auffassung von V. 24) Gold aufhäuft, sondern auch Gott selbst ihm zu Gold wird! בצר „Gold“ ist in den Wörterbüchern zu streichen, das Wort bedeutet vielmehr nur „Kraft“, wie andere Derivate von בצר, מבצר, der Stadtname בצר „Feste“ etc. (s. auch LXX) bestätigen. Denn auch an der zunächst unklaren Stelle 36, 19 (s. z. St.) היערך שועך לא בצר וכל מאמצי כח ist soviel sicher, daß בצר (l. בֶּצֶר) in Parallele steht mit כח „Kraft“. Damit ist auch das an unserer Stelle zu בצריך parallele תועפות לך in der Bedeutung „deine Stärke“ wie Nu 23, 22; 24, 8 gegen alle Konjekturen gesichert.

Dagegen ist durch das Eindringen von „und Silber“ in 25 b, das dort Subjekt zu sein schien, der Gottesname verdrängt worden, der ursprünglich die parallele Ergänzung zu Schaddai bildete; V. 25 mag also in Fortsetzung zu V. 23 ursprünglich gesagt haben: „Und wenn Gott deine Kraft sein, Schaddai dir Stärke (Zuversicht) sein wird“ . . . Zu der Reihe dieser Bedingungssätze bildete, wie oben gezeigt wurde, erst V. 26 ff. den Nachsatz.

Im einzelnen bleibt noch schwierig תבנה V. 23 a, wofür am besten mit Hitzig תפנה zu lesen sein wird: „Wenn du umkehrst (und) an Schaddai dich wendest . . .“ Eine weitere Schwierigkeit ist die Häufung des Gottesnamens Schaddai in V. 23. 25. 26, die nur teilweise durch den oben erfolgten Nachweis gelöst ist, daß eine andere Gottesbezeichnung, El oder Eloah, in V. 24 ausgefallen ist. Aber in korrektem Text mußte Schaddai jedesmal ein El(oah) gegenüberstehen. Dieser Umstand nötigt zur Annahme, daß neben V. 23. 25. 26 noch andere Säße (mit anderen Gottesnamen) ausgefallen sind und führt wieder darauf, 11, 13–20 mit 22, 23 ff. zu verknüpfen. Dort scheint 11, 14 „Ist Frevel in deiner Hand, entferne ihn und laß kein Unrecht weilen in deinem Zelte!“ als Befehl sich direkt an die Imperative 22, 21—22 anzuschließen und erst nach 11, 13. „Wenn dein Herz du grade richtest und zu Gott (l. לאל(וה) f. אליו) deine Hände breitest“ wird 22, 23. 25 einzurücken sein: Wenn du zu Schaddai dich reuig wendest . . .

Wenn Gott deine Zuversicht ist . . ., dann wirst du Gottes verzärtelter Liebling sein. Diese Bedeutung scheint התענג hier und an den meisten anderen Stellen zu haben.

Bloße Variante zu 22, 26 a כי אז . . תשא . . פניך ist wohl 11, 15 a כי אז תשא פניך, da diese Redensart sonst nur in Beziehung zu einer anderen Person gebraucht wird, zu welcher man sein Gesicht erhebt.

Wie Gott sich Hiob dann gnädig erwiese, führen dann V. 27—28 weiter aus: Sein Flehen würde erhört, sein Gelübde könnte er darum froh einlösen, sein Wort träfe ein und Licht strahlte auf seinen Wegen. Hier setzt deutlich 11, 17 (s. dazu) ein: „Dem Mittag gleich strahlte dein Glanz . . .“ und 11, 16. 18 a. 15 b. 18 b. 19 a, die Hiobs sorgenlose sichere Zukunft malen. 19 b hinter einem ausgefallenen Vordersatz sagt: Dein Antlitz werden viele anflehen, was sicherlich zu 22, 29 überleitet, wo die Rettung Unglücklicher durch des gerechten Hiob Fürsprache verheißen wird: Übersetze etwa: „Denn ist er (mit Beziehung auf ein in der fehlenden Parallele zu 11, 19 b ausgefallenes Subjekt) niedrig, so sprichst du: Erhebung, und der seine Blicke senket, dem wird Heil“ (L. wohl יושע). In V. 30 ist אי נקי nicht nur an sich schwierig, da es im Biblisch-Hebräischen ein אי „nicht“ wohl überhaupt nicht gab, sondern im Rhythmus des Halbverses wohl auch unvollständig. Nach Gedankengang und Parallelismus mag man etwas wie ימלט אח בנקיתך rekonstruieren: „Den Bruder löset deine Unschuld, und deiner Hände Reinheit ist ihm Rettung“.

Damit ist umgekehrt wieder der Anschluß gewonnen für 11, 20: „Der Frevler Augen aber verschmachten und jede Zuflucht ist ihnen genommen [. . . . .] und all ihr Hoffen wird Verhauchen“.

Kap. 22 besteht sonach:

1. aus einem Hauptstück V. 2—7. 9—16. 19—23. 25—30 das mit dem größten Teile von Kap. 11 eine Freundesrede bildete, deren Gedankengang sich klar herstellen läßt. Eine größere Lücke scheint nur mehr in der Darstellung des Untergangs der Frevler zu bestehen, von der in V. 16 und 20 b nur Reste erhalten sind.

2. aus den einer Hiobrede entnommenen Versen 8. 17—18. 24 über das Glück des Bösen, die wie besonders die in V. 17—18 enthaltenen Varianten zu 21, 14 f. lehren, zum Zusammenhang von Kap. 21 gehörten.

Hiobs achte Rede Kap. 23—24.

V. 2, nach Budde „Auch heut' heißt meine Klage Aufruhr (und) doch drückt meine Hand noch auf mein Seufzen" ist in dieser Form ganz unbrauchbar. Wer in aller Welt könnte mit eigener Hand auf sein Seufzen drücken! Es könnte nur seine, Gottes Hand (l. ידו für ידי) sein, die auf Hiobs ohnehin schweres Seufzen drückt und in der Parallele dazu kann dementsprechend nicht gesagt worden sein, daß Hiobs Worte Trotz bedeuten (מרי שחי), sondern, was in fast denselben Schriftzeichen ausgedrückt sein kann, daß Hiobs an sich schon bittere Klage durch Gottes Maßnahmen weiter verbittert wird. L. etwa גם הוא ממרר שחי für גם היום מרי שחי. Der Vers stammt wohl aus einer Schilderung der Leiden Hiobs und des Verhaltens Gottes zu ihm. Als Einleitungsvers einer Rede kommt er keinesfalls in Betracht, setzt vielmehr voraus, daß eine vorangegangene Schilderung durch das ihn einleitende „auch" weitergeführt und gesteigert wird. S. zu V. 13 ff. Die masoretische Kapitelteilung setzt somit zu Unrecht hier den Beginn einer Rede an.

Schon der folgende Vers 3 „O möcht ich ihn doch kennen (l. m. einer Hs. ידעתיו), ihn erreichen, dringen bis zu seinem Wesen!" verläßt das in V. 2 angeschlagene Thema, um zu einem anderen Gegenstande überzugehen, Hiobs Wunsch nach einer Auseinandersetzung mit Gott (vgl. bes. zu Kap. 13, 18 f.), dem auch die folgenden Verse gewidmet sind. תכונתו „Wesen" ist mit Perles Hommelfestschrift II, 133 wohl von תכן abzuleiten, welches Zeitwort, nur „ausmessen, abzählen", nicht „zurechtstellen" o. ä. bedeutet, vgl. m. Ausführungen in Göttinger Gel. Anz. 1916, 330. So stark V. 3 in Wortlaut an 11, 7 erinnert „Kannst Gottes Grenze du erreichen und kommen bis zu seiner Schranke?", scheint mir der Sinn jener Stelle (s. dazu) doch ein ganz anderer zu sein, weshalb sich auch die sonst naheliegende Korrektur von תכונתו nach תכלית 11, 7 und τέλος der LXX zu 23, 3 oder umgekehrt nicht zu empfehlen scheint.

Kann Hiob Gott gegenübertreten, so will er (V. 4) seine Verantwortung und Anklagen gegen Gott vorbringen, aber auch (V. 5) Gottes Entgegnung vernehmen. Hier setzen nun die Verse 6—7 ein, deren Text und Inhalt aber unklar ist. 6 a „Wird mit großer Kraft er mich bekämpfen“ hat entschieden in 6 b, wörtlich „nicht, aber er legt an mich“ (sic!) nicht seine ursprüngliche Fortsetzung. Nun findet sich aber 13, 19 a (s. oben dazu) gleichfalls ein Sätzchen, das ursprünglich „Wird er mit großer Kraft mich bekämpfen?“ lautete und dort die passende Parallele hat: „dann müßte ich verstummen und vergehen“. Eine Variante dieses Sätzchens scheint 23, 6 a zu sein. Der Halbvers dürfte in diesem Zusammenhang nicht ursprünglich und nur deshalb just hiehergestellt worden sein, weil עמדי . . . כח dem Sammler an נ(ו)כח עמו V. 7 anzuklingen schien. Die Verstellung einer Variante zu 13, 19 war um so leichter möglich, als auch der Zusammenhang jener Stelle Hiobs Wunsch, mit Gott zu rechten, behandelt und ursprüngliche Zusammengehörigkeit beider Stücke darum nicht ausgeschlossen ist.

Ganz unerklärlich ist in seiner gegenwärtigen Gestalt V. 6 b: לֹא אך הוא ישם בי. Auch auf dem Wege der Konjektur läßt sich ein einigermaßen wahrscheinlicher Text schwerlich herstellen. Das Sätzchen stellt v i e l l e i c h t nur einige Stichwörter aus dem Zusammenhang von 13, 14 ff. zusammen, in den 23, 6 a = 13, 19 a einzustellen ist: אשים בכפי V. 14; לא . . . אך V. 15; גם הוא V. 16 etc.

In V. 7 wird für מִשְׁפְּטִי mit mehreren Handschriften und den alten Versionen מִשְׁפָּטִי auszusprechen sein. Entsprechend ist wohl in a יְשָׁרִי für ישר zu setzen: „Klar (od. l. אוכיח „ich beweise“?) liegt dort meine Redlichkeit bei ihm, und siegreich bringe ich mein Recht zutage“. Die vorgeschlagene Änderung von עמו in עמי ist deshalb abzulehnen, weil „mit mir“ in unserem Buche stets nur עמדי lautet. S. zu 7, 1 ff.

Die weitere Fortsetzung des Kapitels bringt zweierlei Gedanken, deren jeder für sich die ursprüngliche Fortsetzung des Wunsches, mit Gott zu rechten, bilden könnte, jeder aber auch den anderen ausschließt. V. 3—7 — könnt' ich mit Gott rechten — kann sich nur fortsetzen e n t w e d e r in V. 8—9 — aber umsonst, ich kann ihn nicht finden —, o d e r in V. 10—12: D e n n Gott kennt meine Unschuld. Man wird nun nicht umhin können,

V. 8—9, die unmittelbar auf V. 2—7 folgen, auch sachlich für die passendste Fortsetzung dieses Stückes zu halten. Ein „Aber ich finde ihn nicht“ kann gar nicht anders als durch „O könnte ich ihn doch finden“ eingeleitet gewesen sein, während der Hinweis darauf, daß Gott ja Hiobs Unschuld kenne, auch anderwärts anders verwendet wird. S. bes. zu 31, 4 f. 14 f. Könnte man allenfalls daran denken, die Unschuldsbeteuerungen V. 10—12 vor V. 8—9 zu stellen, so scheint mir dadurch doch V. 8—9 zu weit von V. 2—5. 7 getrennt zu werden. Daß V. 10—12 aber von einem Sammler just hinter V. 8—9 gestellt wurde, hat seinen Grund wohl darin, daß in ähnlicher Weise hier davon gesprochen wird, daß Hiob vergeblich nach allen Seiten sich wendet, um Gott zu suchen, dort davon, daß er von Gott weg nach keiner Seite sich gewendet habe.

Auf 10—12 folgt aber in V. 13 ff. ein drittes Stück mit wieder andersartigem Inhalt: Er aber ist allmächtig, wer kann gegen ihn aufkommen! Darum ist mein Herz voll Furcht und ich muß verzweifeln. Das sind Gedanken, die in Fortsetzung der in V. 5—9 ausgesprochenen vergeblichen Sehnsucht, Gott entgegenzutreten oder des Vertrauens zur gerechten Sache V. 10—12 nicht am Platze sind. Vielmehr weist dieser Gedankengang deutlich in die durch die Traummitteilung bestimmte Rede: Der Mensch kann vor Gott keine gerechte Beurteilung finden. Auch hier dürfte wieder ein Stichwort, חקי in V. 12 und 14 den Anstoß zur gegenwärtigen Anordnung des Textes geboten haben.

In V. 9 ist m. a. die Lesung des Syrers בקשתיו für בעשתו sowie das für יעטף vorgeschlagene ואעטף zu akzeptieren: „Links such ich ihn und seh' ihn nicht, kehr mich nach rechts und kann ihn nicht erschauen“.

In V. 10 macht דרך עמדי Schwierigkeiten, aber auch die Vorschläge wie דרכי ועמדי „mein Weg und mein Stehen“ befriedigen nicht recht, da man der Parallele „mein Stehen“ entsprechend wieder ein Zeitwort für „mein Gehen“ erwartet, nicht „mein Weg“. Darum möchte ich mich trotz der weitergehenden Textänderung zu הֲלִכִי für דרכי entschließen. S. zu 29, 6.

Auch in V. 12 ist Verschiedenes nicht in Ordnung. Für מחקי ist m. a. nach LXX בחקי zu lesen; da es ferner ein מצות

שפתיו nicht gibt und מצוה dem Hiobbuch sonst fremd ist, ist auch ממוצא שפתיו לא אמיש herzustellen: „Vom Ausspruch seiner Lippen wich ich nicht, in meinem Busen wahrt' ich seines Mundes Worte“. Die Lesungen מחקי und מצות beruhen auf gegenseitiger Beeinflußung.

V. 13 „Er aber wählt (l. nach Buddes trefflichem Vorschlag בחר für באחד) und wer kann ihm wehren und seinen Sinn gelüstets und er tuts!“ spricht wie 9, 2 ff. von Gottes Allmacht, der kein Mensch trotzen kann. Denselben Gedanken setzt offenbar auch V. 15 f. fort: „Darum erschrecke ich vor ihm, bemerk' ihn (אתבונן; aber ist nicht eher etwa אתמוגג „ich vergehe vor Furcht“ zu lesen?) und erschrecke vor ihm. Und Gott hat zaghaft gemacht mein Herz und Schaddai mich erschüttert“.

V. 14, wörtlich „Denn er macht voll meinen Teil und doch bleibt viel dergleichen ihm“ will in solchem Zusammenhange wohl auch nur Gottes Übermacht dem Menschen gegenüber behaupten. Des Menschen Grenze — an Macht, an Lebensdauer etc. — ist Gott nur ein verschwindend kleiner Teil seines Bereiches. Indes sei doch darauf hingewiesen, daß durch relativ leichte Textänderung der einfachere Sinn erzielt werden kann: מי ישלם בחיקו יכחנו ברבו(ת) עמו „Wer zahlte heim ihm in seinen Busen und wies' im Streite ihn zurecht!“ Vgl. 21, 31 und Jes 65, 6 f.; Jer 32, 18.

Inhaltlich am nächsten mit 16, 16 „Mein Antlitz ist getrübt von Tränen und Dunkel liegt auf meinen Wimpern“ berührt sich der folgende Vers 17: „ . . . Vernichtet bin ich vor der Finsternis und mein Gesicht deckt Dunkel zu“, der wie V. 2 Hiobs Leiden schildert. כי לא am Beginn von V. 17 gehört entschieden nicht zu diesem Vers (s. Beer-Kittel z. St.) und ist vielleicht ein Rest eines hier ausgefallenen Satzes.

Kap. 24, als einer der schwierigsten Abschnitte der Hiobdichtung bekannt, behandelt, die in Kap. 23 angeschlagenen Themen verlassend, in der Hauptsache wie Kap. 21 die Ungerechtigkeit der bestehenden Weltordnung. Ein Übergang zwischen dem Kap. 23 beschließenden Stoßseufzer über Hiobs persönliches Leid und den auf die allgemeine Ungerechtigkeit des Weltgeschehens gerichteten Ausführungen in Kap. 24 fehlt vollständig, weshalb dies die ursprüngliche Fortsetzung von 23 nicht

gewesen sein kann. Wie die folgende Analyse zeigt, ist der Wortlaut des Textes bisher vielfach nicht verstanden worden. Wenn deshalb auch versucht worden ist, dieses Kapitel dem echten Hiobtext abzusprechen, so liegt in Wirklichkeit nicht der geringste Anlaß dazu vor.

V. 1 setzt, wie ähnlich 6, 14; 12, 5 (?); 21, 7 mit der Frage nach dem Grunde der Ungerechtigkeit in der Welt ein. Aber der Text dieser Frage konnte bisher nicht richtig gedeutet werden. Den Schlüssel zum Verständnis von V. 1 bieten V. 16 b c. 17 a; s. zu diesen Versen!

V. 2 und 3 schildern, wie in der Fortsetzung noch andere Stücke, Übeltaten der Frevler: „Grenzen verrücken sie, die Herde rauben sie und führen sie fort. Entführen der Waisen Esel und pfänden den Stier der Witwe“. Ist 2 a vollständig?

Auch V. 4, wörtlich „Sie lenken (יַטּוּ) die Dürftigen vom Wege ab, insgesamt verbergen sich die Armen des Landes“ scheint so zur Schilderung der Untaten der Bösen zu gehören. Aber trotz Jes 29, 21; Am 2, 7 (dort inkorrekter Text) ist ein Verleiten der Armen vom Wege an sich in einer Aufzählung der Verbrechen der Frevler unwahrscheinlich und zwischen Raub und Mord, von denen hier die Rede ist, entschieden nicht am Platze. Es wird darum richtiger sein, nach der Parallele 4 b auch in a die „Armen des Landes“ als Subjekt zu fassen und darum besser יִטּוּ zu vokalisieren (vgl. 23, 11; 31, 7 etc.): „Die Armen biegen ab vom Wege, insgesamt verkriechen sich die Gedrückten im Lande“. S. zu Kap. 30.

V. 4 ist danach einer von mehreren Versen, die nicht das Treiben der reichen Bösewichter, sondern die Not der Armen und Gedrückten schildern. Aus V. 4 ergibt sich daher auch das Subjekt für die Schilderung der Elenden in V. 7 etc.

In dem überlangen Verse 5 verlangt der Parallelismus (vgl. Budde z. St.) die Gegenüberstellung der Sätzchen: הן פראים במדבר יצאו משחרי לטרף ערבה „Sieh, die Wildesel ziehen in die Wüste, ihre Nahrung suchend in der Steppe“. Der Rest, בפעלם לו לחם לנערים, ist aber nicht einfach zu streichen; er stellt vielmehr ein weiteres Sätzchen ähnlichen Inhalts dar, dessen Sinn, etwa: „schafft Brot für die Jungen (? s. noch sogleich)“ in der Hauptsache gesichert ist. Betrachtet man vorurteilslos

den Inhalt dieses ganzen Verses, so wird man die landläufige Annahme, daß hier wie in V. 2—5 von irgendwelchen Menschenklassen die Rede sei, a limine abweisen müssen. Ganz wie in den Gottesreden ist hier von Tieren gesprochen, von den Wildeseln, die in die Wüste schweifen, und denen der Schöpfer auch in der Wildnis ihr Brot bereitet. Vgl. auch 39, 5 f.: „Wer hat den Wildesel losgelassen . . . ? Zu dessen Heim ich die Steppe bestimmt, zu seiner Wohnung die Salzwüste“. Kein Zweifel, daß V. 5, ebenso wie die Sätze über die hungrigen Löwen 4, 10—11 zu dem dieses Thema behandelnden Abschnitt der Gottesreden 38, 39 ff. gehört, und mit dem sonstigen Gegenstande von Kap. 24, der Ungerechtigkeit des Weltgeschehens nichts gemein hat. Aus demselben Zusammenhang der Tierschilderungen sind nach Kap. 24 übrigens noch zwei andere Fragmente versprengt worden; s. zu V. 18 und 22.

Fraglich kann nur die Richtigkeit der Lesung לנערים „für die Jungen“ sein, da נער sonst nur für junge Menschen verwendet wird. S. zu Kap. 38 Ende.

In V. 6 ist das mißverstandene בלילו im Anschluß an die anderen Ausdrücke für den Armen und Gedrückten als בלי־לו „Habenichts“ zu fassen. Solche negative Wortverbindungen verwendet der Dichter des Hiob mit Vorliebe; vgl. מבלי לו 18, 15; ללא לה „der, die keine hat“ 39, 16; בלימה „nicht etwas = nichts“ 26, 7. Die Parallele dazu bildete רש „der Arme“ wie für das unmögliche רשע in b zu lesen ist: „Im Feld (l. m. a. im St. cstr. בשׂדה) des Habenichts ernten sie und pflücken ab (l. n. einem von Beer angeführten Mscr. de Rossis u. Ehrlich: ילקטו für das unbelegte ילקשו) des Armen Weinberg“.

V. 7—8 sprechen wie V. 4 (s. oben) von den Armen und Elenden, die sich verborgen halten müssen: „Nackt übernachten sie, ohne Gewand und ohne Decke im Froste. Vom Bergesregen wird ihnen feucht und unbeschützt umschlingen sie den Fels“. S. zu V. 10.

V. 9 berichtet dagegen wieder von neuen Verbrechen der Übeltäter: „Von der Brust weg (l. m. v. a. n. LXX משׁד) rauben sie die Waise und des Armen Kind (ועל m. a. n. LXX) nehmen sie zum Pfand“.

V. 10—11 berichten deutlich wieder wie 4. 7—8, von den Unglücklichen und Armen. Aber 10a „Nackt gehen sie ohne Gewand“ und 7a „Nackt übernachten sie ohne Gewand“ sehen einander zu ähnlich, als daß sie ursprünglich so bald aufeinander gefolgt sein könnten. In der Tat ist 10a nur schlechtere Variante zu 7a, worin ילינו über ילכו (vgl. Jos 8, 9 und 13) zu הלכו korrigiert wurde. Denn 10a kann nicht der ursprüngliche Vordersatz zu 10b sein, welcher Halbvers vielmehr mit 11b zusammenstand: „Hungrig tragen sie die Garbe, Kelter treten sie und dürsten“. Im Gegensatz zum Glück der Frevler bleibt der Acker der Gerechten, von den Bösen noch beraubt, leer und vermag sie nicht vor Hunger zu schützen. Schwierig und textlich sicher nicht in Ordnung ist 11a בין שורתם יצהירו. Das Sätzchen, hier ohne Parallele, paßt so weder zu den Leiden der Elenden noch zu den Untaten der Bösen. „Zwischen (ihren) Reihen (?) pressen sie Oel“, wie gewöhnlich übersetzt wird, ist eine für unser Thema gleichgiltige Mitteilung. Nun findet sich in Kap. 30 (s. dazu) ein größeres Stück, das gleichfalls die Leiden landflüchtiger Gerechter schildert und, wie zur Stelle ausgeführt ist, wohl ursprünglich demselben Zusammenhange angehörte wie die verwandten Teile unseres Kapitels. Innerhalb dieses Stückes in Kap. 30 erinnert bes. V. 6—7 „Im Bett der Bäche hausen sie, in Löchern der Erde und der Felsen. Zwischen Gesträuch · · · sie, unter Dorngestrüpp finden sie sich zusammen“ sehr stark an „Insgesamt verkriechen sich die Gedrückten im Lande .... und ohne Schutz umschlingen sie den Felsen“ an unserer Stelle V. 4—8. Eine Variante zu 30, 7a בין שיחים ינהקו scheint nun 24, 11a בין שורתם יצהירו zu sein. Zur Verschreibung von יצהירו, das ich für ursprüngliche Lesart halte (s. sogl. dazu), in ינהקו vergleiche 20, 17 פלגות נהרי für פלגי יצהר und den Umstand, daß ק und eng aneinandergerücktes ר, z. B. auch in den Papyrus von Elefantine oft nicht zu unterscheiden sind, יצהירו möchte ich aber nicht als „Öl pressen“ sondern als Denominativ von צהרים „Mittag“ fassen: „Zwischen Gesträuch halten sie Mittag“, vgl. Sir 43, 3 בהצהירו ירתיח תבל „Wenn sie (die Sonne) Mittag hält (ursprüngl. „im Zenith steht“), macht sie kochen die Welt“, ferner קיץ „den Sommer verbringen“ השכים „am Morgen sein“ etc.

Sind somit V. 10a und 11a Varianten zu 7a und dem ursprünglich demselben Zusammenhange angehörenden Sätzchen 30, 7a, so mögen 10a und 11a die Klammern eines Nachtrags sein, der besagte, daß V. 10b + 11b in den Zusammenhang des dadurch bezeichneten Abschnitts nachzutragen ist.

In dem ,überlangen V. 12 gehören zunächst a b zusammen: מעיר מתים ינאקו ונפש חללים תשוע. In Parallele zu חללים „Erschlagene“ ist indes m. a. מתים natürlich מֵתִים „Sterbende“ zu vokalisieren. Aber auch מעיר, das viel zum Mißverständnis des Verses beitrug, muß über בעיר aus בשר entstellt sein. Ähnlich steht Hos 11, 9 בעיר (אבוא) ולא für ולא בשר (vgl. m. Ausführungen in Festschrift Schwarz S. 56), Jer 11, 15 umgekehrt . . בשר קדש י für בעיר קדשי (s. m. Bemerkung ZDMG 66,398): „Der Leib der Sterbenden stöhnt (ינאק ohne ו) und der Erschlagenen Seele schreit (zum Himmel)“. Daran schloß dann gut der Vers, dessen eine Hälfte allein in 12c erhalten ist: „Gott aber macht (den Bösen) keinen Vorwurf. . . .“.

Im folgenden scheinen zunächst V. 13—17 einen zusammenhängenden Abschnitt zu bilden, dessen Inhalt durch 13a „Sie (die im folgenden Aufgezählten) waren unter den Empörern gegen das Licht“ bestimmt ist. Betrachtet man aber zunächst V. 13bc „Sie kannten seine Wege nicht und . . . en nicht in seinen Bahnen“ so muß zugegeben werden, daß dergleichen unmöglich auf das Licht bezogen werden kann. Es gibt nur einen Begriff, mit dem die Pronominalsuffixe in „seine Wege“ und „seine Bahnen“ ungekünstelt in Beziehung gesetzt werden können, nämlich „Gott“! Vgl. „Die zu Gott sprechen: Fort von uns, von deinen Wegen wollen wir nichts wissen!“ 21, 14; „Weil sie von ihm gewichen sind und all seine Wege nicht beachteten“ 34, 27; „seinen Weg habe ich beobachtet“ 23, 11 ferner Stellen wie Dt 8, 6; 10, 12; 11, 22; 19, 9; 26, 17; 28, 9; 30, 16; Jos 22, 5; 2 S 22 (Ps 18), 22; 1 K 3, 14; 8, 58; 11, 33. 38; Jes 42, 24; 58, 2; Jer 5, 4f.; Za 3, 7; Ps 37, 34; 81, 14; 119, 3; 128, 1; 138, 5 etc. Noch weniger als ein „Kennen der Wege des Lichts“ paßt wohl der Ausdruck „die sich gegen das Licht empören“ (מרדי אור), ein Wort, das sonst nur von der Empörung gegen die himmlischen oder irdischen Könige gebraucht wird. Die Bösen mögen das Licht, als ihnen feindlich gesinnt, fliehen und scheuen, dagegen ist es unmöglich, sie sich

als Empörer gegen das Licht vorzustellen, die dessen Joch durch trotzige Erhebung von sich abzuschütteln suchen. Aus diesen Erwägungen geht mit großer Wahrscheinlichkeit hervor, daß אור „Licht“ in 13 a für אל „Gott“ verschrieben ist. Damit erhält V. 13 erst den zu V. 2 ff. passenden Sinn: „Sie sinds, die gegen Gott sich empörten!“ Und dennoch — vgl. V. 12 c — ahndet Gott ihre Schuld nicht!

Im einzelnen ist noch ישבו 13 c zu berichtigen, da „sie sitzen (wohnen) nicht auf seinen Wegen“ unmöglich ist. Die Übersetzung „bleiben“ (Budde) verwischt die im Hebr. bestehende Schwierigkeit, statt sie zu lösen. Nach 1 S 6, 12 ist etwa ישרו „und wandelten nicht auf seinen Bahnen“ oder aber ישכילו „sie achteten nicht auf seine Bahnen“ zu verbessern. Von den drei Sätzchen des Verses gehören wohl b und c zusammen. Dagegen fehlt ein Halbvers hinter 13 a.

V. 14—16 bringen wieder weitere Schandtaten der Bösen, die sie zumeist in dunkler Nacht vollführen. 14 a b behandelt den Mord; aber „Zum Licht (לאור) erhebt sich der Mörder, tötet den Armen und Dürftigen“ kann so nicht richtig sein; auch der Mörder wie der Dieb (V. 14 c) zieht für sein Geschäft die Finsternis der Nacht vor. Auch kann לאור so hebr. nicht gut für „bei Licht, bei Tage“ stehen. Aber auch die dafür fast allgemein angenommene Konjektur לא אור für „Zur unhellen Zeit“, d. h. „nachts“ ist ganz und gar unhebräisch. Graphisch ganz fern aber läge jede andere Bezeichnung der sachlich allein passenden dunklen Tageszeit (Beer K: לערב). Daß hier aber just eine Bezeichnung der Tageszeit gesucht wurde, hängt mit dem falschen Text von 13 a und dem Mißverständnis von V. 16 b c. 17 a zusammen, wonach man hier eine Aufzählung der Verbrecher nach ihrem Verhalten zum Licht erwartete. Ist מרדי אור in 13 a aber als unrichtig erkannt, wird die Bahn frei für die richtige Lesung, die folgende Stellen an die Hand geben: וארב לו וקם עליו Dt 19, 11; הקים בני ... עלי לארב 1 S 22, 8; לקום עלי לארב 1 S 22, 13; וארב בשדה ... קום לילה Ri 9, 32 etc. und יארב לחטף עני Ps 10, 9; ישב במארב הצרים (l. רצח) במסתרים יהרג נקי Ps 10, 8 etc. Danach kann kein Zweifel darüber bleiben, daß לאור[ב] „als lauernder (Feind) erhebt sich der Mörder“ zu lesen ist. Möglich, aber

nicht nötig ist Merx' Vorschlag, für יהי כגנב 14c יהלך גנב zu lesen.

V. 16b יוממ חתמו למו hat scheinbar am passendsten Ehrlich in יום מחתה למו korrigiert und daraus in Verbindung mit dem folgenden Sätzchen לא ידעו אור, das er als „und sie wollen vom Licht nichts wissen" versteht, den zusammenhängenden Sinn gewonnen: „Insgesamt ist ihnen das Licht ein Schrecken, sie wollen vom Licht nichts wissen". Der ganze Satz aber wird allgemein als zusammenfassende Beurteilung der „lichtscheuen" Verbrecher in V. 13—16b verstanden. Nun ist aber schon oben gezeigt worden, daß אור in V. 13 und 14 ein Irrlicht ist und V. 14b—16a nur gelegentlich auch die nächtlichen Untaten der Bösen besprechen, ohne die Lichtscheu der Frevler an sich behandeln zu wollen. Und ebenso zeigt es sich auch, daß weder die Korrektur Ehrlichs, noch überhaupt die Beziehung von V. 16bc auf die Lichtfeindlichkeit der Bösen einer sachlichen Prüfung standhalten kann:

Von V. 16c לא ידעו אור ist auch V. 17a nicht zu trennen: „Denn insgesamt ist der Morgen ihnen Finsternis". Das aber kann nach Stellen wie 10, 22: „ein Land, dessen Aufstrahlen Finsternis ist", 11, 17: „und wie der Mittag wird erstehn dein Leuchten, dein Aufstrahlen wird wie der Morgen sein", Jes 58, 10: „und deine Finsternis wird wie der Mittag sein", Ps 139, 11: „und die Nacht ist Licht für mich" nur bedeuten: Niemals erhellt ein Lichtstrahl die Nacht ihres Elends, auch der helle Morgen bringt ihnen nur Finsternis. Und das allein kann auch der Inhalt von 17c sein: „Sie kennen kein Licht", vgl. in demselben Sinne „das Licht nicht sehen", z. B. 3, 16 von der Frühgeburt, von der Koh 6, 5 sagt: „Auch die Sonne sah sie nicht und kennt sie nicht". Und endlich bedeutet auch 16b יוממ חתמו למו (worin nur ursprüngliches חָתַם nach dem folgenden למו in חתמו geändert wurde) korrekt: „ihren Tag hat er ihnen versiegelt" was nach 9, 7 „und vor die Sterne setzt er sein Siegel" (יחתום) soviel bedeutet wie „Nimmer läßt er ihnen den Tag erscheinen".

Kein Zweifel also, daß V. 16bc. 17a nicht Verbrechen der lichtscheuen Bösen, sondern vielmehr die Finsternis des Elends beschreiben, worin die Gerechten leben und worein Gott sie gestürzt hat. Nur weil V. 16bc. 17a mit V. 13—16a. 17b

in der wirklichen oder scheinbaren Besprechung des Lichtes und der Finsternis und in 17 a b auch im Wortlaut zusammentreffen, hat der Abschreiber V. 16 b c. 17 a hiehergestellt, obgleich dieses Stück schon äußerlich anders als seine Umgebung von Menschen in der Mehrzahl spricht.

Wo knüpft aber die Behauptung von V. 16 b c an, nach der Gott den Gerechten „ihren Tag versiegelt, sie ihn nicht sehen läßt". Nunmehr läßt es sich nicht mehr verkennen, daß sie die Fortsetzung und zugleich die Erklärung bietet zu V. 1 מדוע משדי לא נצפנו עתים וידעו לא חזו ימיו „Warum sind dem Frommen (s. sogleich) verborgen die Zeiten und sehen seine Kenner keinen Tag (l. ים ohne י am Ende)". Darauf: „. . . hat ihren Tag er ihnen versiegelt, daß sie das Licht nicht kennen? Denn insgesamt ist Morgen ihnen Dunkel . . ". An dem vielbeanstandeten ידעיו „seine Kenner" ist somit nicht zu rütteln und daraus ergibt sich für משדי ל(א) in der Parallele: (מ)משכיל „Dem, der Gottes Wege beachtet, dem Frommen". Vgl. zur Parallele von ידע und השכיל 34, 27. 35; Jes 41, 20; Jer 3, 15; 9, 23; Dan 1, 17; 9, 22 etc. Für die fehlende Parallele zu „Denn insgesamt ist Morgen ihnen Dunkel" darf man vielleicht an eines der beiden Sätzchen 10, 22 a und c und wohl an dieses denken: „Und ihr Aufstrahlen (ותפעתמו!) ist Finsternis". 10, 22 c ist dann nicht Variante zu 10, 22 a, sondern nur seiner Ähnlichkeit mit diesem Sätzchen wegen dorthin gestellt worden.

Damit ist wieder ein eigenartiger Zug von Hiobs Anklage aus dem Gewirre des überlieferten Textes herausgerettet und zugleich ein Fremdkörper ausgeschaltet, der V. 17 b „denn vertraut ist er mit den Schrecken der Nacht" von V. 14—16 a, dem nächtlichen Unwesen der Frevler trennt. Im einzelnen wird die Reihenfolge der zusammengehörigen Sätzchen, wie teilweise schon andere sahen, noch zu verbessern sein. Verbinde wohl am besten folgendermaßen: 16 a. 14 c: „Im Dunkel erbricht er Häuser und schleicht des Nachts als Dieb" 15 a 17 b: „Und des Ehebrechers Auge paßt auf das Dunkel, denn er kennt die Schrecken der Nacht" 15 b c; „Indem er denkt: kein Auge soll mich sehn und eine Maske legt er vors Gesicht".

In dem nun folgenden dreiteiligen Verse 18:
קל־הוא על פני מים   תקלל חלקתם בארץ   לא יפנה דרך כרמים
scheidet der Wechsel des Numerus in a gegen b c (er — ihr

Feld) zwei Teile, die auch inhaltlich keine Berührung aufweisen. 18 b c gibt mit Hilfe der glänzenden Verbesserung Bickells (ev. לכרמם) לא יפנה דֹּרֵךְ כרמם einen schönen Sinn [1]. „Verflucht ist ihr Feldteil im Lande, nicht wendet der Kelterer sich ihrem Weinberge zu". S. auch oben zu 15, 29. Ein solcher Fall gehört wohl wie V. 4. 7—8. 10—11. 16 b c. 17 a zur Schilderung des Elends der gerechten Armen.

Das Sätzchen 18 a dagegen „leicht (rasch) ist er (es) auf dem Wasser" könnte tale quale nur von einem Kahn (aber אניה etc. feminin) oder von einem Wassertier gesagt sein. Im Hiobbuch kommt wohl nur die Schilderung des — zu Lande unbeholfenen, im Wasser aber flinken — Krokodils (Kap. 40 s. dazu) in Betracht, wozu unser Sätzchen ganz ausgezeichnet passen würde. Die Wahrscheinlichkeit für die Annahme der Zugehörigkeit zu dieser Schilderung wird um so größer, da auch in V. 5 und noch einmal im folgenden Fragmente aus den Tierschilderungen versprengt zu sein scheinen. S. zu V. 22. Der Anklang von קַל an תְּקֻלַּל in b dürfte den Einsatz des Sätzchens an unserer Stelle veranlaßt haben.

In V. 19—20 ציה גם־חם יגזלו מימי שלג שאול חָטָאוּ : ישכחהו רחם מתקו רמה עוד לא יזכר ותשבר כעץ עולה ist ein Parallelismus zunächst nur zwischen ישכחהו 20 a und לא יזכר 20 b feststehend, wodurch zumindest das durch diese Wörter umgrenzte Stück zu einem Vers zusammengeschlossen wird. Beer, Duhm, Budde rekonstruieren: ישכחהו רחוב מקומו רמה עוד לא יזכר und schließen 20 c daran. Indes ist רחוב nur der weite freie Platz und kommt im Gegensatz zu Worten wie מקום, עיר, שער „Ort, Stadt" etc. sonst weder personifiziert vor, noch ist auch die Verbindung רחוב מקומו zu belegen; die gewöhnliche Verbindung ist רחוב עירו (שער) „der weite Platz am Stadttore". Ferner ist רחוב nach den anderen Stellen doch wohl feminin und der Parallelismus in den rekonstruierten Sätzchen nicht überzeugend: Neben „sein Ort vergißt ihn" steht ja sonst formelhaft „und nicht erkennt ihn seine Stätte" o. ä., nicht „seine Höhe",

---

[1]) Ehrlich, der Buddes Anerkennung für diesen Vorschlag verurteilt, zitiert diesen falsch (דֶּרֶךְ כְּרָמִים) und hat ihn schlimm mißverstanden. Nach seiner Widerlegung legt er ihm den Sinn „Kelterer der Weinberge" unter, statt: „Nicht wendet der Kelterer sich ihrem Weinberg zu".

wofür רִים auch nicht der passende Ausdruck und wozu „wird vergessen“ nicht die passende Aussage ist; man würde neben der Höhe „wird erniedrigt“ erwarten.

Endlich aber scheint es sicher, daß auch רִמָּה „Gewürm“, im Hiobgedicht aber auch soviel wie „Grab“, in שְׁאוֹל „Unterwelt“ V. 19 seine Parallele hat und dadurch gesichert wird. Damit verschiebt sich aber auch der Umfang unseres Verses, zu dem auch שְׁאוֹל חָטָאוּ aus V. 19 gehören muß. Und daraus ergibt sich weiter, daß mit Ausscheidung von רחם מתקו (s. unten) zusammenzuziehen und zu lesen ist: (Vgl. LXX!) שְׁאוֹל חֲטָאוֹ יִשְׁכַּח בְּרִמָּה עֲוֹנוֹ לֹא יִזְכֹּר „In der Unterwelt vergißt er seine Sünde, im Grabe denkt er seiner Schuld nicht“. Es bezieht sich dieser Satz somit wieder auf den Sünder, der im Leben nicht bestraft wird, dem Gott bis zu seinem Tode zuwartet. Wann soll dann seine Strafe kommen? Im Tode? Da hat er selbst an Sünde und Strafe längst vergessen. Deutlich zeigt auch dieser Vers den Zusammenhang mit dem Gedankengang von 21, 19. 29 f. und bestärkt die Wahrscheinlichkeit, daß die in Kap. 24 erhaltenen zersplitterten Gedanken über die Ungerechtigkeit in der Welt, die hier ohne Einleitung einsetzen, aus Kap. 21 losgelöste Bruchstücke sind.

Damit stimmt auch die Betrachtung von V. 19. Denn trotz verschiedener Vorschläge ist eine brauchbare Verknüpfung von שְׁאוֹל חָטָאוּ mit dem Rest des Verses nicht gefunden und die formale Möglichkeit, 19 a und b als die beiden Glieder eines Vergleichs zu fassen, scheitert daran, daß 19 a überlang ist, also mehr als einen Halbvers enthalten muß. Alles spricht vielmehr dafür, daß mit שְׁאוֹל ein neues, andersartiges Thema einsetzt.

19 a bietet (s. oben) mehr als einen Halbvers. Über den ersten Halbvers schießt deutlich שֶׁלֶג in מֵימֵי שֶׁלֶג „Schneewasser“ hinaus, weshalb am Ende der ersten Vershälfte nur מַיִם „Wasser“ und erst als Beginn des zweiten Parallelsatzes וְשֶׁלֶג „Und der Schnee“ zu lesen ist! Vgl. die ähnliche Gegenüberstellung von „Schnee“ und „Wasser“ als Parallelen Jer 18, 14. S. unten zu 37, 9. In a wird gesagt, daß Dürre und Hitze das Wasser „rauben“; für die Ergänzung von b steht uns der aus V. 20 ausgeschiedene Rest רחם מתקו zur Verfügung.

Hat מתק in dem aramaisierenden Hiobgedicht wie sonst im Aramäischen die Bedeutung „saugen", so liegt nichts näher als die trefflich passende Ergänzung „(Dürre . . . rafft fort das Wasser, und der Schnee,) die Wärme saugt ihn auf (חם מְתָקוֹ)"! חם ist zweimal erhalten, einmal hier in 20 a, das anderemal hinter ציה 19 a, mit dem es nachträglich durch גם „auch" verbunden wurde. Ein solcher Satz hat dann aber freilich mit den bisher in diesem Kapitel behandelten Themen und speziell mit V. 20 nichts zu tun, sondern gehört als Nachtrag zum Bilde von den versiegenden Winterbächen in Kap. 6, 16—17: „Die überkrustet sind von Eis, es häuft auf ihnen sich der Schnee. Zur Zeit der Dürre schwinden sie, wirds warm, sind sie getilgt von ihrer Stätte". Hieher gehört auch: „Der Hitze Gluten raffen fort das Wasser, der Schnee — die Wärme saugt ihn auf". — Von „Schneewasser" ist also weder hier noch 9, 30 die Rede.

V. 20 c „Und wie ein Holz wird zerbrochen der Frevel" ist im Gegensatz zum Großteil des Kapitels ein Sätzchen aus einer Schilderung der „Frevlerdämmerung", kann somit nicht zu einer Hiobrede gehören, wenn es nicht aus einem von Hiob zitierten Einwurf im Geiste der drei Freunde stammt. In diesem — wahrscheinlicheren — Falle gehört V. 20 c wohl in den Zusammenhang von 21, 17 f. und trägt vielleicht die fehlende Parallele zu 17 a nach: „Wie oft erlischt der Frevler Licht, so daß wie Holz zerbricht der Frevel?".

In V. 21 l. m. a. nach Targum (und LXX?) הֵרַע für רעה: „Er mißhandelt die Kinderlose, die nicht gebärt und handelt ungut an der Witwe", ein Vers der wieder zur Schilderung der Untaten der Bösen gehört.

V. 22 a „Und er (es) packt Starke (od. „Stiere") mit seiner Kraft", aus einer Schilderung gewaltiger Kraft, könnte sich zur Not auf Gott beziehen; doch wäre die Ausdrucksweise dann doch zu körperlich. Weit besser scheint es mir darum, auch hier wie in V. 18 a als Subjekt das K r o k o d i l anzunehmen, zu dessen Schilderung ein solcher Zug wie das Packen eines ahnungslos am Ufer weidenden Rindes sehr gut paßt. S. zu Kap. 40.

Mit V. 22 a „Und es packt Stiere mit seiner Kraft" hat aber 22 b, wörtlich „Er steht und glaubt nicht an das Leben"

gewiß nichts gemein. Aber so ist auch dieses Sätzchen inkorrekt und, soll es einen gleichmäßigen Sinn ergeben, zu „er besteht nicht (לֹא יָקוּם) und glaubt nicht an sein Leben“ zu ergänzen; l. auch חיו für חיין, das unter Einfluß des vorhergehenden יאמין daraus entstand; vgl. 8, 15; 15, 29; Dt 28, 66. Das Sätzchen, das entschieden das Unglück eines Menschen schildert, dürfte (s. schon zu V. 20 a) wohl den Darlegungen eines Freundes über des Bösen Furcht vor der drohenden Strafe oder einem Zitat aus solchen Ausführungen entnommen sein; vgl. 15, 21 f. etc. Hier mag es darum Aufnahme gefunden haben, weil בחיין den Abschreiber an כחו 22 a erinnerte.

Einer ähnlichen Darlegung und darum vielleicht demselben Zusammenhange wie 22 b entstammen wohl auch V. 23 und 24. V. 23 „Er läßt ihn sicher sein (vokalisiere לְבֶטַח) und voll Vertrauen, sein Auge aber ruht auf ihren Wegen“, will entschieden die z. B. 22, 14 in Hiobs Namen angeführte Ansicht bekämpfen, daß Gott um das Treiben der Bösen sich nicht kümmere. Im Gegenteil behält er sie im Auge, auch wenn er sie sich in Sicherheit wiegen läßt. Zu beachten ist, daß שען im Hiobgedicht beinahe den Sinn von שאנן „sich sicher fühlen“ hat. Daran schließt passend V. 24, wo nämlich für רמו in a unter Ablehnung anderer Vorschläge דמו zu lesen sein wird: „Wartet nur ein wenig, und er ist nicht da“. Die Parallele dazu fehlt; nach ähnlichen Stellen wie Ps. 37, 10 mag etwa „und schaut ihr auf seine Stelle, ihr findet ihn nicht“ zu ergänzen sein.

In 24 b c, welche Halbverse znsammengehören, ist sowohl והמכו als ככל unmöglich. Daß LXX in כל einen Pflanzennamen vermutet, beruht auf Einfluß von c und ist für die Erklärung oder gar Verbesserung des Verses belanglos. Zunächst wird für והמכו (LXX והמך), das das Subjekt des Satzes enthalten muß, m. a. והם „und sie“ zu lesen; כ(ו) gehört zum folgenden. Für (כו)ככל wird aber am einfachsten כנבל „wie ein Krug“ oder ככלי „wie ein Gefäß“ gelesen. Damit ist wohl auch die Deutung des im Zusammenhange unverständlichen יקפצון gefunden, wofür gewiß ינפצון „sie werden zerschlagen“ zu lesen ist. Vgl. Ps. 2, 9 ככלי יוצר תנפצם; Jer. 48, 12 וכליו יריקו ונבליהם ינפצו.

V. 25 „Ists etwa nicht so, wer wird mich Lügen strafen und meine Worte zunichte machen!“ gehört deutlich zum Schluß

einer Rede oder eines Redestückes und kann innerhalb der Stücke von Kap. 24 wohl nur zu Hiobs Darstellung der Ungerechtigkeit in der Welt gehören; s. auch zu 9, 24.

Innerhalb der masoretischen Hiobrede Kap. 23—24 behandelt demnach 1. das größte Stück 24, 1—4. 6—17. 18 b c. 19 b. 20 a α b. 21. 25 die Verkehrtheit der Weltordnung. Folgende Gedanken lassen sich darin unterscheiden: Der Böse sündigt (V. 2—3. 6. 9. 12 a b. 13, 16 a. 17 b). Gott bestraft ihn nicht (12 c). im Tod vergißt er seine Sünde (V. 19 b. 20 a α b). Der Gerechte leidet (V. 1. 4. 7—8. 10—11. 16 b c. 17 a. 18 b c). Wer könnte mich Lügen strafen? (V. 25).

Diese Gedanken schließen sich nicht nur an sich nicht zu einem vollständigen Zusammenhang zueinander — so fehlt neben den Leiden der Gerechten als Gegenbild das Glück der Frevler, manche Gedanken sind nur in abgerissenen Fragmenten erhalten und können erst aus einem zu ergänzenden Zusammenhange verstanden werden — sondern vor allem fehlt in Kap. 23—24 jeder Übergang zu diesem Thema, ja selbst die Nennung der Frevler, von denen V. 2 ff. handelt, wie auch hier keinerlei Folgerung aus Hiobs Darlegung gezogen wird. Daraus folgt, daß dies Stück nicht nur durch Ausfall einzelner kleinerer Stücke geschädigt ist, sondern als ganzes in einen passenden Gedankengang erst eingestellt werden muß. Da sich innerhalb der Hiobreden nur ein einzigesmal eine passende Einführung für die Behandlung des Themas von der ungerechten Weltordnung findet, und mehrere in Kap. 24 enthaltene Gedanken erst durch Einstellung in diesen Zusammenhang in Kap. 21 verständlich werden, ist wohl anzunehmen, daß dieser Gegenstand in den Hiobreden des ursprünglichen Gedichtes nur einmal und dort in zusammenfassender Form behandelt war. Diesem Zusammenhange sind darum neben dem Hauptstück von Kap. 24 auch alle sonstwohin versprengten Bruchstücke einzureihen, die das gleiche Thema zum Gegenstande haben.

Ferner enthält Kap. 23—24 noch folgende größere und kleinere Fragmente:

2. Aus einer Schilderung von Hiobs Leiden: 23, 2. 17.

3. O, könnte ich im Rechtsstreit mit Gott meine Unschuld erweisen! Allein Gott will sich mir nicht zeigen: 23, 3—9.

4. Gott weiß, daß ich unschuldig bin: 23, 10—12.

5. Ich, der schwache Mensch, kann es nicht wagen, Gott entgegenzutreten: 23, 13—16.

6. Aus den Tierschilderungen in den Gottesreden: a) die hungrigen Wildesel: 24, 5; b) das Krokodil: 24, 18a. 22a.

7. Die in der Hitze versiegenden kühlen Quellen (zu 6, 15 f.): 24, 19a. 20aβ.

8. Aus einer Darstellung der Strafe des Bösen in den Freundesreden oder Anführung der Ansichten der Freunde innerhalb von Hiobs Darstellung: 24, 20c. 22b—24.

Bildad, Kap. 25.

Die masoretische Bildadrede Kap. 25 besteht aus nur 5 Versen ohne Einleitung, die nur eine einzige Folgerung aus einem größeren Gedankengang enthalten. Es kann darum auch nicht im entferntesten daran gedacht werden, daß hier wirklich eine vollständige Freundesrede vorliege. Auch gehört, wie aus folgender Analyse hervorgeht, das kurze in Kap. 25 erhaltene und bisher kaum verstandene Bruchstück keinesfalls zu einer Rede Bildads oder eines anderen Freundes Hiobs.

V. 2, der in der üblichen Auffassung „Herrschermacht und Schrecken begleiten ihn, der da Frieden schafft in seinen Höhen“ (so Budde), keinen Anstoß zu bieten schien, kann dennoch so unmöglich richtig sein. „Friede“ (שלום) paßt in keiner Weise zu „Herrschermacht und Schrecken“, ist Friede ja sonst der Gegensatz zu Schrecken, vgl. 21, 9 „Frieden ohne Schrecken“, Jer 30, 5 „Schrecken und nicht Friede“. „Friede“ paßt in das Stück aber auch sonst nicht, das (s. zu den folgenden Versen) keineswegs einen Himmelsfrieden, sondern Gottes Heimsuchung der bebenden Himmelswesen schildern will. Ich zweifle darum nicht, daß korrekt שִׁלּוּם zu vokalisieren ist: „der Vergeltung übt an seinen Höhen“. Vgl. Hos 9, 7 „Gekommen sind die Tage der Ahndung, die Tage der Vergeltung (ימי השלום); Dt 32, 35 „Mein ist Rache und Vergeltung (שִׁלֵּם); Ps 91, 8 „und die Vergeltung (שִׁלֻּמַת) der Bösewichter siehst du“ etc. und das häufige עָשָׂה נָקָם, עָשָׂה נְקָמָה etc.

Ferner scheint aber auch הַמְשֵׁל in dieser Vokalisation gar nicht „Herrschermacht“ bedeuten zu können; bedeutet das Hif‘il

von מְשֹׁל ja ausschließlich „vergleichen, gleich machen“, nicht „herrschen“. Nach der im Hymnenstil gehaltenen Fortsetzung die Eigenschaften Gottes in durch Partizipien eingeleiteten Sätzen schildert, ist indes einfach הַמֹּשֵׁל zu sprechen: „Der herrscht und Schrecken ist vor ihm“.

Endlich aber gehören 2 a und b vielleicht nicht als Parallelen zueinander. 2 a „Der herrscht und Schrecken ist bei ihm“ beschreibt wie 12, 13 „Bei ihm sind Weisheit und Kraft, sein ist Rat und Einsicht“ etc. ein dauerndes Walten Gottes und läßt darum in der Parallele auch etwa „regiert und vor ihm zittert die Welt“ erwarten. 2 b aber, „der (hebr. Partizip) Vergeltung übt an seinen Höhen“ schildert bereits eine einzelne Handlung Gottes als Herrscher, scheint also zur weiteren Fortsetzung des Gedankens von 2 a zu gehören. S. zum folgenden Verse.

Ist somit der Sinn der Sätzchen 2 a und b festgestellt, so kann keine Rede davon sein, daß in V. 3 die für Gottes Schreckensherrschaft und das Strafgericht im Himmel gleichgiltige Frage gestellt würde: „Gibt es (הֲיֵשׁ) eine Zahl für seine Scharen und — auf wem steht nicht sein Licht?“. Abgesehen von der Seltsamkeit dieser Frage soll nach 2 b ja Gottes Gericht über seine himmlischen Scharen, ihre Musterung geschildert werden wie Jes 40, 26 „Der nach ihrer Zahl aufmaschieren läßt all seine Scharen, alle nennt er mit Namen“. In היש „gibt es“ steckt also wohl wie in המֹשל 2 a ein Partizip mit dem Artikel, aller Wahrscheinlichkeit nach ein הנשא „Der aufnimmt (die Zahl seiner Scharen)“, das in der alten Orthographie des Hiobbuches הנש geschrieben war. Zu נשא מספר „die Zahl aufnehmen“ vgl. Nu 3, 40; 1 Ch 27, 23 etc.

Zu „Der aufnimmt die Zahl seiner Scharen“ kann freilich 3 b ועל מי לֹא יקום אורהו nicht die richtige Fortsetzung bilden. Hieher, hinter 3 a gehört vielmehr 2 b „der Vergeltung übt an seinen Höhen“! Über 3 b s. dagegen zu V. 5.

In V. 4 wird die Schilderung der Heerschau über die Himmlischen durch den mit 15, 14 identischen Satz unterbrochen: „Und wie könnte der Mensch bei Gott gerecht sein, wie rein erscheinen der Weibgeborne!“ Dieser Satz leitet eine Folgerung aus Gottes Überlegenheit über die Himmlischen ein,

könnte also erst dann am Plaße sein, wenn der Nachweis dieser Überlegenheit selbst beendet wäre. Das ist aber nicht der Fall, da V. 5 noch ein weiteres Beispiel von Gottes Übermacht über eines der Himmelswesen, den Mond, beibringt. V. 4 kann also nicht ursprünglich zwischen V. 3 und 5 gestanden haben. S. zu V. 5 b und 6.

In V. 5 a steht יאהיל zweifellos für יָהֵל „leuchtet“ und für הן עד hat Perles mit הַנֹּעֵר sicherlich das richtige getroffen. Was Budde dagegen noch einwenden konnte, kommt nun, nach der Erkenntnis, daß 5 a die Schilderung eines Strafgerichtes über die Himmlischen in 2—3 fortsetzt, in Wegfall. הנֹּעֵר schließt trefflich an die Partizipien המשל, עשה V. 2, הנשא 3 a an.

5 b „und die Sterne sind nicht rein in seinen Augen“ stimmt dann freilich nicht gut zu a. Hier in a wird gesagt, daß Gottes strafendes Machtwort dem Mond sein Licht entzieht, dort in b — rein theoretisch — daß die Sterne vor Gott nicht r e i n erscheinen. Indes zeigt die Anführung unserer Stelle in Kap. 15, 14—16 ja auch deutlich, daß „und die Sterne (in Kap. 15: „und die Himmel“) sind nicht rein in seinen Augen“ nebst einem Vordersäßchen „Glaubt er ja seinen Heiligen nicht“ an 15, 14 = V. 4, nicht an V. 5 a, anzuschließen ist. V. 4 + 5 b wird durch V. 6 ergänzt zu der vollständigen, mit 4, 17 ff. und noch genauer mit 15, 14—16 übereinstimmenden Folgerung: „Und wie kann der Mensch rein sein vor Gott und w i e gerecht erscheinen der Weibgeborne! Glaubt er ja seinen Heil'gen nicht, die Sterne sind nicht rein in seinen Augen. Wie gar der Mensch, der nur Gewürm, das Menschenkind, der Wurm!“

Die Fortseßung zu 5 a „Der den Mond bedroht, daß er nicht scheint“, bildet dagegen gewiß 3 b ועל מי לא יקום אורהו, wofür aber mit geringfügiger Verbesserung des Textes zu lesen ist: נעלם ולא יקום אורהו „er (der Mond!) verhüllt sich und nicht besteht sein Licht!“ Vgl. 9, 7; Jes 13, 10; Ez 32, 7 etc. Die falsche Folge der Säßchen in V. 2. 3 und 5 ist danach in einem Text entstanden, worin diese Verse unmittelbar, noch nicht durch V. 4 unterbrochen, aufeinanderfolgten; dabei wurden 3 b und 5 b, die ursprüngliche Fortseßung von 2 a und 3 a, irrig je eine Zeile tiefer zu 3 a und 5 a gestellt.

Die Ähnlichkeit von Kap. 25 mit den angeblichen Elifazstellen 4, 17 ff.; 15, 14 ff. hat Bildad, dessen Rede hier nach V. 1 vorliegen soll, den Ruf eines polternden Nachahmers eingetragen, dem jede Originalität abgehe. Was indes ursprünglich dastand, ist zumindest in der verkannten Schilderung von Gottes Heerschau über die Himmlischen auch in unserer Dichtung einzigartig. Im übrigen gehört kein Wort in Kap. 25 wirklich Bildad oder einem anderen der Freunde.

Das Kapitel enthält 1. eine Variante der in Kap. 4 und 15 vorkommenden Folgerung aus Gottes Urteil über die Himmlischen auf sein Verhalten zu den Menschen, 2. Züge aus Gottes Bekämpfung der bebenden Naturgewalten. Jene ist für Kap. 4 und 15 ausdrücklich als Hiob gehörig nachgewiesen worden. Auch hier, wo sie neben Zügen aus Gottes Kampf gegen die Naturkräfte steht, will sie nicht des Menschen Sündhaftigkeit, sondern Gottes Schreckensherrschaft beweisen, der der Mensch, und wäre er auch rein und tugendhaft wie die Engel, sein Recht niemals abringen könnte. Oben zu Kap. 9 ist der Nachweis dafür erbracht worden, daß die Schilderung von Gottes Kampf gegen die Himmlischen, in Fortsetzung der in 4, 17 ff. von einem Traumgeiste mitgeteilten Folgerung, aus der dem Menschen zugänglichen Erfahrung das gleiche Urteil bestätigen will. Hier in Kap. 25 finden wir in der Tat weitere in den Zusammenhang von Kap. 9, 2 ff. gehörige Züge aus derselben Schilderung und, zu ihrem Abschluß, die Bestätigung der vom Traumgeist mitgeteilten Folgerung in anderen Worten. Dieses Ergebnis der Erfahrung Hiobs, auch im Ausdruck nur geringtügig modifiziert, wird in der dagegen gerichteten Freundesrede Kap. 15 (s. oben dazu) ausdrücklich als Äußerung Hiobs zitiert. Damit ist die Zugehörigkeit von Kap. 25 zu einer Hiobrede, u. zw. zu derselben Rede wie 4, 12 ff.; 9, 2 ff. endgiltig gesichert. Wiesehr die einzelnen an verschiedenen Stellen erhaltenen Bruchstücke einander ergänzen, s. zu Kap. 26.

Hiobs neunte Rede, Kap. 26—31.

Kap. 26, 2—4 bieten zunächst ein echtes Einleitungsstück, das Wert und Zweck einer vorausgegangenen Rede des Gegners bestreitet. Die in den drei Versen variierte Frage „Was nützt

mir, dem Hilf- und Ratlosen deine Rede?“ zeigt deutlich, daß hier der leidende Hiob das Wort ergreift. Wenn Hiob sich hier aber im Gegensatz zu den sonstigen Apostrophen des Dialogs nur an einen einzigen Trostredner wendet, so kann das nur so verstanden werden, daß 26, 2—4 nur erst eines Freundes Rede voraussetzen, mithin die Antwort auf die erste, nicht auf die letzte Freundesrede einleiten.

Im einzelnen verlangt der Parallelismus in 3b für das unmögliche לֹרב etwa „dem Ratlosen“ o. ä., weshalb ich die von Beer bei Kittel vorgeschlagene Lesung לְרַךְ „dem Mutlosen“ akzeptiere. 4a „Wem hast du Worte mitgeteilt?“ fragt wie V. 2—3 nach der Bestimmung, dem Empfänger der vorgebrachten Reden. Dagegen würde 4b „und wessen Seele (נשמת) spricht aus dir?“, wenn der Text richtig wäre, nach dem Urheber der Reden fragen, dessen Person doch keine andre sein kann und zu sein braucht als die des redenden Freundes selbst. Ein „Spricht etwa Gott aus dir?“ in diese Worte hineinzudeuten wäre Künstelei und würde den gedanklichen Zusammenhang mit den vorhergehenden Fragen zerstören. Endlich ist auch der Ausdruck, wörtlich „wessen Seele (Atem) kommt aus dir?“ seltsam. Darum ist für ונשמת wohl ותשבת oder ונחמת zu verbessern: „Und wessen Antwort (oder ‚Trost‘) kommt von dir?“.

Nach einer solchen Einleitung ist unbedingt zumindest ein meritorisches Eingehen auf die Ausführungen des Gegners zu erwarten. Daß, wie dies im gegenwärtigen Text der Fall ist, ohne jede Anknüpfung hier Behauptungen über Gottes Größe und Weisheit, seine Stellung über den Naturkräften usw. folgen konnten, ist gänzlich ausgeschlossen. Nur wer annimmt, daß Hiob und seine Freunde ohne Rücksicht auf Thema und Situation in zwecklosen Schilderungen von Gottes Größe einander zu „übertrumpfen“ suchen, kann glauben, daß Hiob hier ohne Ziel und Veranlassung ein Preislied von Gottes Größe zum besten gibt, aus dem auch nachher keinerlei Folgerungen gezogen werden. In Wirklichkeit schließen V. 5—14 an die Einleitung V. 2—4 zumindest nicht direkt an und stellen auch selbst keineswegs ein einheitliches Preislied dar. Hier sollen zunächst die einzelnen Verse, dann Inhalt und Zusammenhang des Ganzen besprochen werden.

Vor V. 5 wird wohl mit Budde etwa לְפָנָיו „Vor ihm“ zu ergänzen, dagegen aber der Artikel von הרפאים zu streichen sein: „Vor ihm erbeben die Rephaim, die Wasser unten und ihre Bewohner“. Ein anderer Vorschlag zur Auffüllung des zu kurzen ersten Halbverses, יחילו לו für יחוללו, scheint mir sprachlich minder gut. Möglich wäre es auch, daß מתחת zur ersten Satzhälfte gehörte und dahinter etwa ויחתו „und in Furcht geraten“ (das an Stelle von מתחת vorgeschlagen wurde) ausgefallen ist.

V. 6 „Nackt ist Scheol vor ihm und hüllenlos die Hölle“ spricht wie V. 5 von Gottes Verhältnis zur Unterwelt; beschreibt aber V. 5 der Unterwelt Beben vor Gottes Allgewalt, so spricht V. 6 nur davon, daß Gottes Allwissenheit auch vor den Pforten der Scheol nicht halt macht.

V. 7, so wörtlich „Der neigt den Norden (s. aber sogleich) auf die Leere, die Erde hängt über ein Nichts“ beschreibt einen Akt der Schöpfung. Das ist eine einmalige Handlung in der Vergangenheit, weshalb wir für die Partizipien נֹטֶה und תֹּלֶה die entsprechenden Perfekta einsetzen. Ob man unter צָפוֹן „Norden“ auch m. a. den Nord pol, Nordstern versteht, erhält man doch kein passendes Objekt zu נָטָה, das sonst das Ausspannen eines Zeltes und in der Darstellung der Schöpfung die Wölbung des Himmelszeltes bezeichnet. Indes wird wohl צִפּוּן „Decke“ (= סִפּוּן 1 K 6, 15) zu vokalisieren und als Synonym zu רקיע der Himmelsveste, dem Firmamente zu fassen sein: „Er spannte eine Decke ob dem Leeren und ließ die Erde schweben überm Nichts“. Beachte, daß auch dem hebr. צָפוֹן „Norden“ im Jüd.-aram. צִפּוּנָא entspricht. Zu בְּלִימָה, eigentlich „ohne etwas“ vgl. die ähnlichen negativen Zusammensetzungen (מִ)בְּלִי 18, 15; 24, 6 und לֹא־לָהּ 39, 16.

Auch V. 8 wird im Anschluß an V. 7 als zur Schilderung der Schöpfungstaten gehörig zu nehmen sein: Als Gott Erde und Himmel ins Leere setzte, da „band er (vokalisiere צָרַר) das Wasser in seine Wolken und nicht riß das Gewölk unter ihnen“. Dieselbe Kraft hält Erde und Himmel, wie auch die Wassermassen in den Wolken fest.

In dem folgenden Verse 9: מְאַחֵז פְּנֵי כִסֵּה פַּרְשֵׁז עָלָיו עֲנָנוֹ findet man כִּסֵּה „Thron“ mit Recht unmöglich; s. die Gründe

bei Budde z. St. Es geht aber auch nicht an, „mit vielen Älteren und Neueren“ כֶּסֶה „Vollmond“ zu vokalisieren. Denn die „Verhüllung (wenn אחז im Hebr. dies bedeuten kann) des Vollmondes“ kommt doch auch nach der Anschauung der Alten nicht dadurch zustande, daß der Mond durch Wolken bedeckt wird. Wird die Mondesfinsternis ja 25, 5 so erklärt, daß der Mond auf Gottes Verbot hin sein Licht einstellt. Auch wird man in כסה, wenn es wie hier parallel zu פרש(ז) עַל „über etwas ausbreiten“ steht, am natürlichsten doch wohl nur das Verbum כסה „bedecken“ finden können, das in der Verbindung mit פנים „Gesicht“ so häufig ist. Das Verbum des Satzes ist also in כסה, nicht in מאחז zu suchen, das, da es ein Pi‘el von אחז sonst nicht gibt, auch sprachlich eine Unform ist. Ich vermute, daß dies Wort dadurch entstand, daß man ein ursprüngliches מחז nach 2 Ch 9, 18 לכסא מאחזים als מֵחֶז, d. i. מאחז faßte, wie man nach dieser Stelle auch כִּסֵּה vokalisiert hat. Richtig wäre aber מַחַז = מַחֲזֶה zu vokalisieren gewesen; übersetze „Den Anblick seines Antlitzes (l. מחז פָּנָו u. vgl. אחזה פניך Ps 17, 15; das häufige ראה פנים etc.) verhüllte er, breitete (l. m. a. פרש, das nach מאחז entstellt wurde) darüber seine Wolke“. V. 9 spricht, nach V. 8 zu urteilen, von den Wolken als der Hülle, in und hinter der Gott das Wasser des Himmelsozeans verbirgt. S. zu 36, 29 f. Auch dieser Vers schildert also wie V. 7—8 Schöpfungstaten Gottes.

Das gilt auch von der in V. 10 behandelten Abkreisung des Meeres am Horizonte und der Festsetzung einer Grenze zwischen Licht und Finsternis. Hier spricht die Entsprechung von חק und תכלית „Grenze“ gegen die durch Prv 8, 27 nahegelegte Änderung von חֹק חָג in חַק חג. Eher könnte nach 11, 7 und חקר תהום 38, 16 חֵקֶר für חק gesetzt werden. An Stelle von עַד in b muß ein Verbum gelesen werden, das Beer mit יעד vielleicht richtig bestimmt hat. Ist indes „Er zirkelte die Grenze“ in a zuverlässig, so ergäbe sich eine genaue Parallele, wenn man für עד das nhebr. עָג „er zog einen Kreis“ einsetzte; vgl. z. B. עג עוגה ועמד בתוכה „Er zog einen Kreis und trat hinein“ b. Ta‘anith 23 a.

Wie V. 5 spricht V. 11 wieder von der Furcht der Naturkräfte, hier der Himmelssäulen, vor Gott: „Des Himmels Säulen

wanken und fürchten (eigtl. staunen, entsetzen sich) vor seinem Dräun".

In V. 12—13, wörtlich etwa „In seiner Kraft . . . te (רגע) er das Meer und in seiner Klugheit zerschlug er die Rahab. In seinem Geiste breitete er (s. sogleich) den Himmel, seine Hand erschlug die flüchtige Schlange", sind deutlich zwei verschiedene Gegenstände durcheinandergewirrt worden: der Kampf mit der Tiamat als zu V. 5 und 11 gehöriges Beispiel für Gottes Allgewalt über die Naturkräfte und die zu den in V. 7—10 erwähnten Schöpfungstaten gehörige Erschaffung von Meer und Himmel, die in jenem Zusammenhang, wo es sich deutlich um den Nachweis von Gottes Übermacht über die trotzenden Naturkräfte handelt (s. noch unten), nicht am Platze sein kann. Trennt man die heterogenen Bestandteile, so erhält man einerseits בכחו מחץ רהב חללה ידו נחש ברח „Mit seiner Kraft zerschlug er Rahab, seine Hand durchbohrte die flüchtige Schlange" — Vgl. Jes 51, 9: הלא את היא המחצבת רהב מחוללת תנין —, anderseits ברוחו רגע ים ובתבונתו שמים שִׁפֵּרֵר „In seinem Geiste glättete er das Meer, in seiner Klugheit (die zum Himmelsbau denn doch besser paßt als zum „Zerschlagen der Rahab" vgl. Jer 51, 15 etc.) breitete er den Himmel aus". Daß beide Sätze einander anzogen, ist bei dem Umstande, daß beide (auch) vom Meere der Urzeit sprechen und in ברוחו 13 a, bezw. ברח 13 b auch im Schriftbild aneinander erinnern, nicht verwunderlich. Das unsichere רגע steht vom Meere ausgesagt Jes 51, 15 ff.; Jer 31, 34 f. jedenfalls unter anderen Werken des Weltenaufbaues neben der Schaffung von Himmel und Erde und mag wohl die Besänftigung der brausenden Meereswellen bezeichnen. Für שפרה liest man z. T. m. a. auf Grund des akkad. šuparruru „ausgebreitet" und שפריר „Baldachin" Jer 43, 10 am leichtesten: שִׁפֵּרֵר „breitete aus".

Den Abschluß der Schilderung von Gottes Schöpfungstaten bildet der schlimm mißverstandene Vers 14. Darin gehören, wie die Entsprechung von קצות דרכיו und שמץ דבר beweist, a b entschieden als Parallelen zusammen. Dann ist aber selbstverständlich gegenüber אֵלֶּה in a auch in b זה für ומה zu lesen: „Sieh, das ist nur seiner Werke Ende, und dies ein Teilchen dessen, das von ihm wir hörten". Den Schlüssel

zum Verständnis von c ורעם גבורתו מי יתבונן bildet die Erkenntnis, daß גבורתו מי יתבונן allein einen Stichos, ורעם somit den Schluß des vorhergehenden, zu ג׳ מ׳ ית׳ parallelen Halbverses bildet. Und da die Parallele zu ג׳ מ׳ ית׳ nicht gut anders gelautet haben kann als וכל נפלאותיו מי ידעם „All seine Wunder aber, wer kennt sie, seine Großtaten, wer hat sie bemerkt?“, ist es klar, daß der „Donner“ (ורעם), der in der Kommentarliteratur ein so lautes Echo gefunden hat, auf einer Täuschung der — Augen eines Kopisten beruht. ורעם ist für יְדָעֵם verlesen und davor der Anfang des Verses ausgefallen.

Kap. 26, 5—14 besteht sonach aus dreierlei, inhaltlich verschiedenen Gedanken: 1. Sätzen, die Gott im Kampf mit den vor seiner Übermacht bebenden Naturkräften schildern, V. 5. 11. 12 a, b β + 13 b.

2. Aus Stücken einer Beschreibung von Gottes Großtaten zur Schöpfungszeit, V. 7—10 und dem nicht zu 1. gehörigen Rest von V. 12—13.

3. Einem Satz des Inhalts, daß Gottes Weisheit auch die Unterwelt nicht verborgen ist, V. 6.

Klar ist, daß diese dreierlei Gedankenstücke, so, wie sie hier neben- und durcheinandergestellt erscheinen, nicht in ihrer ursprünglichen logischen Anordnung erhalten sein können. Deutlich hat nur die oberflächliche Ähnlichkeit des Stoffes (Unterwelt in V. 5 u. 6; Meer in V. 12 u. 13) und des Ausdrucks ihre Vereinigung in der gegenwärtigen Textgestalt verschuldet. S. auch noch unten zu der Verschiedenheit der Redner in diesen Stücken.

Nun erst kann Stellung genommen werden zu dem Vorschlag von Reuss, Cheyne, Siegfried, Grimme, Beer u. a., Kap. 26, 5—14 auf Grund der großen inhaltlichen Ähnlichkeit mit Kap. 25 mit zu dieser Bildadrede zu schlagen. Gegen diesen Vorschlag wendet sich Budde mit dem Hinweis darauf, daß 26, 5 ff. „den unheimlichen und schreckhaften Zug an sich trägt, der Hiobs Schilderungen der Größe Gottes — Budde verweist hier bes. auf 9, 2 ff. — von denen der Freunde unterscheidet“. Darum könne 26, 5 ff. nicht Bildad, dem Redner in Kap. 25, gehören. Da nun oben der Nachweis dafür erbracht wurde, daß auch in Kap. 25 ganz gewiß nicht Bildad, sondern Hiob

spricht, sowie daß Kap. 25, richtig verstanden, in noch höherem Grade den für Hiob charakteristischen „unheimlichen und schreckhaften Zug“ aufweist, stünde von dieser Seite einer Verknüpfung beider Stücke nichts im Wege.

Auch ein zweiter Einwand Buddes, wonach 25, 6 bereits die Folgerung auf die Hoheit (richtig: die Übermacht) Gottes über Himmlische und Menschen gezogen habe, und dieses Thema nicht wieder aufgewärmt werden könne, nachdem darüber „zur Tagesordnung fortgeschritten ist“, trifft nur den plumpen Versuch, 26, 5 ff. tale quale an 25, 6 anzugliedern. Das wäre in der Tat verfehlt. Ist aber einmal zumindest das erkannt, daß Kap. 25 wie Kap. 26, 5 ff. nicht geschlossene Abschnitte, sondern nur einzelne Redefragmente enthält, stünde dem nichts im Wege, diese Fragmente, wenn sie inhaltlich zueinandergehören, in ihrer ursprünglichen logischen Folge zusammenzustellen.

Indessen war es ein schwerer Fehler, Kap. 26, das, wie oben gezeigt wurde, drei verschiedene Gedankengruppen enthält, als g a n z e s mit Kap. 25 vereinigen zu wollen. Kap. 25 enthält aber, wie z. St. nachgewiesen wurde, ein Stück des weiter auch in Kap. 4, 12 ff.; 9, 2 ff.; 12, 16 ff. ausgeführten Grundgedankens einer Hiobrede, daß die Kräfte der Natur, ja selbst die Himmlischen vor Gott nicht bestehen können, geschweige denn der Mensch. Damit ist jener Teil von Kap. 26, der gleichfalls von Gottes Kampf gegen die bebenden Naturkräfte handelt, nicht nur inhaltlich verwandt, sondern die in Kap. 26 wie an den anderen erwähnten Stellen verstreuten Gedanken dieses Themas schließen einander n o t w e n d i g zu einem ursprünglichen Ganzen zusammen:

Spricht 9, 5—6 davon, daß E r d e und B e r g e vor Gott zittern, so ergänzt dies 25, 2; 26, 5. 11 dadurch, daß auch der H i m m e l und sein Heer, M e e r und U n t e r w e l t vor ihm erbeben. Heißt es 9, 7 „Gott spricht zur S o n n e und sie leuchtet nicht und vor die S t e r n e setzet er sein Siegel“ so findet sich der Parallelvers dazu „Er droht dem M o n d, daß er nicht scheint, sich birgt und nicht besteht sein Licht“ in Kap. 25, 5 a. 3 b. In Kap. 26, 12 f. wird an Gottes Kampf mit der Urflut erinnert; zu welchem Zweck, das ersieht man erst aus dem in 9, 13 erhaltenen Folgesatz: „Ein Gott kann seinem

Zorn nicht wehren, unter ihm ducken sich der Rahab Helfer..." In 9, 14 zeigt ein verlorenes „Geschweige" (אַף כִּי s. z. St.), daß auf den eben zitierten Satz eine Schlußfolgerung aus der Überlegenheit Gottes über Götter auf sein Verhältnis zum Menschen folgte; diese Folgerung mit dem Schlußsatze „Geschweige denn der Mensch, der Wurm ..." steht 25, 4—6. Und wie Gott den schwachen Menschen mitspielt, das zeigt weiter Kap. 12, 16 ff. nebst dem zugehörigen Fragment in 5, 12—14 etc.

Neben den Beispielen für Gottes Kampf gegen die Naturkräfte stehen nun nicht nur in Kap. 26, sondern auch in Kap. 9 (s. auch zu 5, 9 ff.) Beispiele aus der Erschaffung der Naturgebilde durch Gott, eingerahmt in Kap. 9, 10 durch „Der tut (l. aber עָשָׂה „Er tat") Großes ohne Grenze, Wunderbares ohne Zahl", offenbar den Ankündigungsvers dieser Schilderung und in Kap. 26 durch den Abschlußvers 14: „Sieh dies ist seiner Werke Ende, und das ein Teilchen dessen, das von ihm wir hörten"! Kein Zweifel also, daß auch die Stücke dieser Schöpfungsbeschreibung in Kap. 9 und 26 zusammengehören! Und hat die Schilderung des Kampfes Gottes gegen die Natur deutlich den Zweck, die Aussichtslosigkeit jeder menschlichen Unternehmung gegen Gott zu beweisen, so zeigen die Rahmensätze der Schöpfungsschilderungen ebenso unverkennbar für diese die andere Absicht auf, Gottes unerforschliche Schöpferweisheit zu preisen. Damit ist das Urteil entschieden, daß die Schöpfungssätze mit dem Kern von 9, 2 ff., wie von Kap. 25—26 ursprünglich nichts zu tun hatten. Dieses Urteil wird endlich noch dadurch besiegelt, daß in diesem Stücke ja Hiob, in den Schöpfungsschilderungen nach 26, 14 „ein Teilchen dessen, das wir gehört" aber eine Mehrzahl das Wort führt.

Wer diese Redenden sind? Etwa wirklich, wie man zunächst denken würde, die Freunde? Zumindest bisher ist uns in den Freundesreden keine Stelle begegnet, wo die Fortsetzung durch eine Schilderung der Schöpfungstaten Gottes am Platze wäre. Sie versuchen einzig aus dem Verlauf des Weltgeschehens die Gerechtigkeit von Gottes Weltregiment nachzuweisen.

Nun haben wir aber schon in Kap. 11, 7—9; 12, 7—9: „Kannst du Gottes Schranken ermessen? Nein! Aber frage die

Tiere der Erde, der Höhe und der Meerestiefe, sie werden dir künden, daß Gottes Hand alles das geschaffen hat" einen Rahmen gefunden, der wie oben zu Kap. 12 gezeigt wurde, die Einleitung zu einer ausführlichen Schilderung von Gottes Schöpfungstaten gewesen sein muß. Diese Einleitung, nebst der hier in Kap. 9 und 26 zumindest teilweise aufgefundenen Schilderung gehörte aber, wie gleichfalls oben gezeigt wurde, in die Antwort Gottes an Hiob. Die Gottesreden an Hiob beschränken sich im gegenwärtigen Texte auf eine Reihe großangelegter Fragen an Hiob, die ohne Antwort bleiben. Aus den bisher aufgefundenen Fragmenten gerade des Schlußteils der Gottesreden, die nun im Freundesdialog verstreut sind, läßt sich erkennen, daß dem nicht ursprünglich so gewesen ist. Hat Gott Hiob im einzelnen gefragt, w e r der Schöpfer der Welt und ihrer Teile ist, ohne daß Hiob selbst in der Lage ist, darauf zu antworten, so verweist Gott ihn in 12, 7—9 auf die Tiere, die weiter dringen als der Mensch; die werden ihm sagen: „Wer weiß nicht von diesem allen, daß Gottes Hand es geschaffen!" (12, 9). Damit ist die ursprüngliche Fortsetzung der vorzeitig abgerissenen Gottesreden gefunden, die wir im weitern auch noch ergänzen und durch den ursprünglichen Schluß der Dichtung werden abrunden können. S. auch zu Kap. 28 und 37.

Der Umstand, daß Stücke dieser Schöpfungsschilderung sich in Kap. 9 und 26 versprengt finden, zeigt ihr Eindringen zu einer Zeit, da Kap. 9, 2 ff. und 26, 5 ff. noch nicht auseinandergerissen waren. Daß dies Eindringen erfolgen konnte, begreift sich (s. oben) aus der Gleichheit des wenn auch zu verschiedenen Zwecken angeführten Sagenstoffes der Urzeit von selbst.

Das dritte in Kap. 26, 5 ff. enthaltene Element, der Gottes Kenntnis der Unterwelt behandelnde V. 6, erinnert in den bisher behandelten Teilen des Gedichts am nächsten an 12, 22 „Der aufdeckt Tiefes aus dem Dunkel und die Finsternis bringt ans Licht". S. zu Kap. 28.

In Kap. 27, 1 und ebenso wieder 29, 1 wird die sonst allzulang scheinende masoretische Rede Kap. 26—31 durch die Bemerkung unterbrochen „Und Hiob fuhr fort, seine Gleichnis-

rede vorzutragen". Dieser Einschub verdient, da auch diese letzte Hiobrede des Textes keineswegs eine ursprüngliche Einheit darstellt, nicht mehr Vertrauen als die Hauptüberschriften der einzelnen Reden, in welche, wie sich immer klarer herausstellt, *so* erst die Sammler den fragmentarisch erhaltenen Text zu teilen versuchten. Daß hier etwa, wie angenommen wurde, eine Kunstpause Hiobs vorliegt, die Zofar — vergeblich — Gelegenheit zur Antwort bietet, ist bei dem Umstande, daß Kap. 26 nur die Einleitungsverse 2—4 und einige Sätze über Gottes Taten in ferner Urzeit enthält, ganz und gar ausgeschlossen. Worauf sollte hier auch geantwortet werden!

27, 2 ff., bietet wieder einen neuen, an Kap. 26 in keinem Punkte anknüpfenden Gegenstand, Hiobs Beteuerung seiner Unschuld. Hiob schwört bei Gott, der ihm sein Recht geraubt (V. 2). Der Schwur wird in V. 3—4 durch die Beteuerung eingeleitet, stets nur die reine Wahrheit zu sagen: „Solang irgend noch mein Odem in mir und Gottes Hauch in meiner Nase, sollen meine Lippen keinen Frevel reden und meine Zunge keinen Trug stammeln" (Budde). Jene Unwahrheit, die er nicht sagen will, ist das Zugeständnis seiner Schuld. Das zeigt ja deutlich die Fortsetzung: „Fern sei's von mir, euch rechtzugeben, bis daß ich sterbe, laß ich meine Unschuld nicht. An meiner Tugend halt ich fest und laß sie nicht, nicht *heuchelt* (s. sogleich) mein Herz solang ich bin". Für das dunkle לֹא יֶחֱרַף לְבָבִי ist sicherlich לֹא יֶחֱנַף zu lesen; vgl. חַנְפֵי לֵב 36, 13. In V. 5 ist das Schlußwort מִמֶּנִּי vielleicht als überflüssig zu streichen (Beer).

Mit V. 6 bricht der Reinigungseid Hiobs ab, ohne daß dieser Gegenstand in Kap. 27 wieder zur Sprache kommt. Dagegen ist an anderer Stelle, u. zw. vor allem in Kap. 31 ein Reinigungseid Hiobs gegeben, dem aber dort der Kopf, die Nennung des Gottes, bei dem Hiob schwört, und die hier erhaltene Einleitung, fehlt. Nur dem Umstand, daß die Struktur des überlieferten Textes bisher so wenig klar erkannt war, ist es zuzuschreiben, daß auch die Zugehörigkeit von 27, 2—6 zum Hauptstück von Kap. 31 bisher unbemerkt geblieben ist.

In 27, 7 ff. wird dagegen wieder einmal eine Reihe von Sätzen über den *Untergang des Bösen* geboten: „Mags wie dem Frevler *meinem Feind* ergehn und meinem Gegner wie dem Übeltäter! Denn welche Hoffnung bleibt dem

Heuchler ... ? ...“ Daß Hiob hier das Unglück der Bösewichter schildert, ist natürlich ausgeschlossen. Nach seiner mehrfach mit aller Deutlichkeit geäußerten Ansicht geht es den Bösewichtern nur zu gut. Wie bitter führt Hiob im Gegenteil darüber Klage, daß der Böse keine Strafe findet! Und die beiden allein echt hiobischen Verse innerhalb des folgenden Stückes, V. 11—12 „Ich will euch Gottes Weise lehren, wie's ist bei Schaddai, nicht verhehlen! Ihr habt es alle ja gesehn, was schwatzt ihr da noch eitles Zeug!“, zeigen, daß Hiob auch in dem hier erhaltenen Stücke keinesfalls zur Ansicht seiner Freunde bekehrt ist. Darum kann das folgende Stück, das den Untergang der Bösen in den gleichen Farben und z. T. auch mit denselben Worten schildert wie sonst nur die Freundesreden und das die Bestrafung des Unrechts in der Welt nicht nur gelegentlich erwähnen, sondern einer anderen Meinung entgegen nachweisen will, nicht in Hiobs Mund, sondern nur zu einer Darstellung des mehrfach behandelten Themas in einer Freundesrede gehören. Dies Stück ist, wie wir auf Grund des bisher über das Schema der Freundesreden Erschlossenen urteilen können, nicht vollständig, es fehlt ja die Redeeinleitung und am Schluß die Nutzanwendung auf Hiobs Schicksalsfrage. Auch im einzelnen haben wir (s. unten) keine geschlossene Gedankenkette vor uns. Aus diesen Gründen muß angenommen werden, daß 27, 7 ff. durch ein anderes Fragment ähnlichen Inhalts zu ergänzen ist. In der Anlage der Schilderung berührt sich unser Stück am nächsten mit 20, 5 ff.; hier wie dort wird ein zeitweiliges Glück der Frevler in Form von Bedingungssätzen zugestanden, ihm aber dann der endliche Sturz entgegengehalten. Der gleiche Schlußvers der Schilderung in Kap. 20 u. 27 (hier vorangestellt; s. unten zu V. 13) scheint als Folgeweiser das nach unten unvollständige Stück 27, 7 ff. auf Kap. 20 zu verweisen. Fehlt 27, 7 ff. der Schluß, so ist die Schilderung Kap. 20 sicherlich vorn unvollständig, auch fehlt dort die Angabe der Erfahrungs- oder logischen Quellen, die zu solchen Urteilen über das Los des Frevlers berechtigen, Erwägungen, die hier in Kap. 27, 7—9 gegeben sind. Endlich ergeben sich auch im einzelnen mehrfache Berührungen, die den ursprünglichen Zusammenhang von 20, 5 ff. und 27, 7 ff. wahrscheinlich machen.

Im einzelnen ist in V. 8 b m. a. כי ישא לאלוה נפשו für ... כי ישל אלוה zu lesen. Fraglich ist יבצע in a, wo „Denn was ist des Heuchlers Hoffnung, wenn er Gewinn sucht?“ (andere Deutungen passen noch weniger) zur Fortsetzung „wenn er zu Gott seine Seele erhebt ...“ nicht stimmen will. Man könnte zunächst an יצעק denken, das dann durch הצעקתו V. 9 wieder aufgenommen würde: „... wenn er zu Gott ruft? Wird Gott sein Rufen hören?“ Aber graphisch scheint mir יצעק schon zu weit zu liegen. Nach 37, 20 „Wird es ihm erzählt, wenn ich spreche, wenn der Mensch sagt, daß er bedrängt wird (כי יְבֻלָּע)“ wird wohl auch hier so für כי יבצע zu lesen sein: „Was ist des Heuchlers Hoffnung, wenn er bedrängt wird, und da zu Gott erhebt die Seele?“ Vgl. die Fortsetzung: „Wird Gott sein Rufen hören, wenn Not ihn überkommt?“.

V. 11 u. 12 allein (s. oben zu V. 7 ff.) sind echte Hiobverse, die zur Darstellung seiner entgegengesetzten Erfahrungen über Lohn und Strafe in der Welt (vgl. bes. zu Kap. 21 u. 24) nachzutragen sind. Schwierig ist in V. 11 das substantivierte ביד אל „(Was) bei Gott (ist)“. Vielleicht darf man einfach דבר אל „Gottes Sache“ lesen. Ob dies nicht Hiobs Einleitung zur Traummitteilung 4, 12 ff. ist? Vgl. bes. zu 6, 10 c.

V. 13 ff. führt uns wieder zur Schilderung des Frevlerschicksals im Sinne der Freunde. V. 13 selbst „Das ist des Frevlers Los bei Gott, das Erbe, das von Schaddai wird den Frechen“ ist eher am Schluß als zu Beginn der Schilderung am Platze und wohl nur eine Variante des ganz ähnlich lautenden Satzes 20, 29.

Die hier gegebenen Züge vom Untergang des Bösen beginnen, sicher nicht ursprünglich, sogleich mit dem Los der Kinder und Witwen nach des Bösen Tode — von diesem selbst muß also früher schon die Rede gewesen sein. Wie in Kap. 20 regelmäßig, ist die Form der Gedankenfolge auch in 27, 14 ff. die des Bedingungssatzes: Wenn seine Kinder auch zahlreich sind, so werden Schwert und Hunger unter ihnen aufräumen (V. 14). V. 15 besagt wörtlich: „Seine Restlinge werden im Tode begraben werden und seine Witwen nicht weinen“. Um dem ersten Halbvers den allein denkbaren ungünstigen Sinn zu geben, hat man entweder eine Negation ergänzt „Sie

werden im Tode nicht begraben" (Was soll dann aber das überflüssige „im Tode"?) oder für „im Tode" den Sinn von „durch die Pest" o. ä. vermutet, wozu aber durchaus nichts berechtigt. Soll 14 a indes einen zu b parallelen Sinn erhalten, so wird am ehesten für יִקָּבֵרוּ „werden begraben" יְקַבֻּהוּ „fluchen ihm" zu lesen sein: „Seine Hinterbliebenen werden im Tode noch ihm fluchen und seine Witwen ihn nicht beweinen". Sein Andenken wird also auch bei seinen Kindern kein gutes sein. Vgl. auch Ps 78, 65.

Auf die Widerlegung des Scheines des Kinderreichtums der Bösen folgt in V. 16—17, wieder in Form eines Bedingungssatzes, die Antwort auf Hiobs Behauptung 22, 24, der Frevler häufe Reichtümer auf: Sammelt er noch soviel, am Ende erbt es der Gerechte.

V. 18 lautet wörtlich „Er baut wie die Motte sein Haus, wie die Hütte, die der Wächter (sich) gebaut". Darin hat LXX an der Motte (עָשׁ) Anstoß genommen, die ja kein Haus baut, und darum die Spinne, hebr. עַכָּבִישׁ, vermutet; ihrer Deutung sind bis heute die meisten Erklärer gefolgt. Indes soll — abgesehen von der graphischen Schwierigkeit einer so weitgehenden Verschreibung — nach dem ganzen Zusammenhang doch nicht der Bau des Hauses durch Beispiele verlebendigt werden, sondern dessen Verfall. Der Fehler wird darum in בָּנָה „er baut" stecken, wofür zweifellos בָּלָה zu lesen ist; und zu diesem Zeitwort paßt nach 13, 28 etc. eben nur עָשׁ, nicht עַכָּבִישׁ. Übersetze: „Es verfällt wie die Motte sein Haus, wie die Hütte, die der Wächter gebaut".

V. 19 a עָשִׁיר יִשְׁכַּב וְלֹא יֵאָסֵף ist (vgl. LXX) sicherlich nach Ps 41, 9 וַאֲשֶׁר שָׁכַב לֹא יוֹסִיף לָקוּם etwa in אֲשֶׁר יִשְׁכַּב לֹא יוֹסִיף קוּם zu ändern: „Legt er sich nieder, steht er nimmer auf, mach deine Augen (l. עֵינֶיךָ) auf, er ist nicht mehr". Dieser Satz gehört wohl mit 20, 7—9 „... die ihn sahen, sprechen, wo ist er? Wie der Traum vergeht er, unauffindbar, entflieht er gleich dem Nachtgesicht. Das Auge, das ihn sah, sieht ihn nicht wieder und nimmer schaut ihn seine Stätte" zum Nachsatz des Bedingungssatzes 20, 6 „Wenn bis zum Himmel seine Größe reicht . . . .".

In V. 20 „Es erreicht ihn wie Wasser (כַּמַּיִם) das Grauen, nachts hat der Sturmwind ihn entführt" wird der Parallele

„nachts“ zuliebe כמים in יומם oder ביום (noch leichter wäre במו ים) korrigiert. Aber es ist doch fraglich, ob b so die Parallele zu a bilden kann. Abgesehen von der Verschiedenheit des Bildes (Schrecken: Wind, erreichen: entführen) ist גנבתו (nicht תגנבהו) doch Perfekt und bezöge sich darum so eher auf ein Vergleichsobjekt (Spreu o. ä.), „das der Sturm entführt hat“. Vgl. bes. in Kap. 21, 17 „Wie oft . . . . sind sie wie Stroh vor dem Winde, wie Spreu, welche der Wind entführt hat?“ (כמץ גנבתו סופה), ein Vers, der nicht zufällig im Wortlaut mit unserer Stelle zusammentrifft. Nach dieser ähnlichen Stelle mag eben 27, 20 b hier entstellt worden sein, während die ursprüngliche Fortsetzung zu 20 a „Es erreicht ihn wie Wasser das Grauen“ etwa „und wie die Windsbraut Schrecken der Nacht“ (ופחד לילה כסופה) gelautet haben mag. Vgl. Prv. 1, 27: „Wenn euer Schrecken kommt wie Sturm und euer Unglück wie die Windsbraut“. Zum Vergleich des Grauens mit einer Wasserflut vgl. 20, 23 c „und läßt regnen über sie Entsetzen“ (! s. z. St.), an welchen Vers 27, 20 vielleicht anzuschließen ist.

V. 21 „Der Ostwind faßt und trägt ihn fort, stürmt mit ihm weg von seiner Stätte“ bildet die Fortsetzung zu 20 b „. . . . wie die Windsbraut“. An diese Stelle gerieten beide Sätze wohl nur darum, weil V. 21 in ממקומו ein gemeinsames Stichwort mit V. 23 hat. Dagegen gehört V. 22 a „Er schleudert auf ihn ohn' Erbarmen“ wieder zu der hier sonst fehlenden, aber in 20, 23 erhaltenen Darstellung des mit seinen Geschossen den Bösen bestürmenden Gottes. Vgl. 20, 25 c + 23 c: „Er wälzt über ihn Grauen und läßt Entsetzen auf ihn regnen“ und 20, 23 b „Er läßt auf ihn fahren seines Zornes Glut“, das mit 27, 22 a wohl zu einem Vers zu verbinden ist.

V. 22 b „Vor seiner Hand sucht er zu fliehen“ mit einem jetzt fehlenden Nachsatz (22 a ist keine passende Parallele dazu) wurde wohl weiter durch 20, 24 „Er flieht vor dem eisernen Schwert, da ereilt ihn der kupferne Bogen“ und durch 27, 22 a „Wie Wasser erreichen ihn die Schrecken“ fortgesetzt.

Das Entsetzen der Mitmenschen über des Frevlers Schicksal schildert wieder V. 23 „Man klatscht über sie in die Hände (l. m. a. ישפקו עלימו כפים) und es pfeift ihn aus sein Ort (מקומו)“.

Kap. 28 behandelt ein in sich abgeschlossenes Thema und ist darum und weil es an dieser Stelle der Hiobreden sicherlich ohne Bezug auf den sonstigen Gedankengang des Dialogs bleibt, als selbständiges „Lied von der Weisheit“ aufgefaßt und dem ursprünglichen Hiobgedicht abgesprochen worden. Daß es als unmittelbare Fortsetzung von Kap. 26—27 nicht in Betracht kommen kann, ist ohneweiters zuzugeben. Doch ist dies an sich nicht Grund genug, es dem Hiobgedicht überhaupt abzusprechen. Um darüber urteilen zu können, wird es zunächst nötig sein, ein sicheres Verständnis des bisher in vielen Punkten mißdeuteten Stückes zu gewinnen.

V. 1—2: Denn Silber und Gold, Eisen und Erz haben ihre Fundstätte. Nach יזקו wird auch für יֻקָּח und יָצוּק am besten יֻקְּחוּ und יֻצְקוּ zu lesen sein. Wie כי am Satzbeginn zeigt, stand V. 1 nicht ursprünglich zu Beginn des Liedes.

V. 3 קץ שם לחשך ולכל תכלית הוא חוקר אבן אפל וצלמות, der bisher mißverstanden wurde, ist zu zerlegen 1. in die zweifellosen Parallelen: קץ שם לחשך תכלית לאפל וצלמות „Ein Ende setzte er der Finsternis, eine Schranke dem tiefen Dunkel“, 2. in den Rest: לכל אבן הוא חֹוקר „alle Steine erforscht er“. Die parallele Entsprechung dieses Sätzchens fehlt. Sicher ist, daß weder 1. noch 2. als unmittelbare Fortsetzung zu V. 1—2 in Betracht kommen.

In V. 4 פרץ נחל מעם גר הנשכחים מני רגל דלו מאנוש נעו gehören zweifellos b c zusammen; „vom Fuß vergessen“ können nur W e g e sein, weshalb 4 b c sich gewiß auf die in V. 7—8 genannten, verlassenen Wege bezieht. Das Parallelwort zu הנשכחים ist aber nicht דלו, das zu seltsamen Mißdeutungen Anlaß gegeben hat, sondern חדלו; vgl. חדלו קרובי ומידעי שכחוני 19, 14 u. bes. vom Wege חדלו ארחות Ri 5, 6; ferner auch Jes 2, 22; 53, 3. Für נעו l. wohl נָעֲווּ „sie krümmen (senken) sich, sind verfallen“ vgl. Prv 5, 6 נעו מעגלתיה (l. נעוו) und dazu ZDMG 71, 101; Thr 3, 9 נתיבותי עִוָּה etc. Übersetze: „Die von jedem Fuß vergessen, menschenleer sind und verfallen“.

Spricht so 4 b c von Wegen, verlassen von des Menschen Fuß, so besagte, mit der leichten Verbesserung פֶּרַע für פרץ, wohl auch 4 a ursprünglich ähnlich: „Verlassen von Bewohnern

ist das Tal"; steht פרע Prv 4, 15 ja ganz analog vom Nichtbetreten eines Weges. Das von Menschen unbewohnte Tal ist in diesem Zusammenhange natürlich der Ort der Weisheit, nach dem V. 12 fragt, die unbegangenen Wege ebenso die Wege zur Weisheit. S. zu V. 13. Zu 4 a fehlt ein Parallelsätzchen.

V. 5 und 6 setzen deutlich den Inhalt von V. 1—2 fort: „(Es gibt) ein Land, woraus . . . kommt; Ein Land, das unten wie Feuer „verwandelt" ist; einen Ort, dessen Steine Saphire sind, das Gold statt Staub besitzt". Um „Brot", לחם, kann es sich in 5 a nicht handeln, da überall nur von seltenen „wie Feuer" funkelnden Mineralien die Rede ist. Parallel zu „wie Feuer" mag man an להב „Flammenglanz, Lava" oder aber an einen Edelsteinnamen wie יהלם „Jaspis" denken. Vgl. אבני אש für Edelsteine Ez 28, 14.

Mit V. 6 ist die Aufzählung der „findbaren" Mineralien in unserem Text zu Ende und unbedingt der Gegensatz zu erwarten: Die Weisheit aber findet sich nicht. Ein Satz wie V. 12 ist also gewiß an dieser Stelle einzusetzen.

Was in V. 7—8 folgt, schildert abweichend vom Inhalt von V. 1—3. 5—6, aber sicherlich im Zusammenhang mit V. 4, unbekannte Wege, die nicht nur von Menschen verlassen (4 b c), sondern auch den Vögeln (V. 7) und dem wilden Getier (V. 8) unbekannt sind. In welche Gedankenkette die bloße Nennung dieser unbekannten Wege gehört, s. zu V. 24 ff. Der in d. Bibel nur hier und 41, 26 vorkommende Ausdruck בני שחץ kann nach letzterer Stelle wie arab. schachs nur ein allgemeiner Ausdruck für „Lebewesen, Geschöpfe" sein, ohne die Nebenbedeutung des Stolzes, den die Verbindung wohl unter mißverständlicher Auffassung von 41, 26 im Neuhebr. erhielt.

V. 9—11 behandeln, ohne Anschluß an V. 7—8, dasselbe Thema wie oben schon 3 c: Er bricht ein in die Tiefen der Erde und entdeckt die dort verborgenen Schätze. Er streckt zum Kiesel seine Hand und kehrt die Berge um von ihrer Wurzel. (9) . . . und alle Steine forscht er aus (3 c). Der Ströme Geheimnis (l. בְּצוּרוֹת f. בצורות) bricht er auf und alle Schätze schaut sein Auge" (10). Er durchsucht (l. m. a. חפש) der Flüsse Dickicht (l. am leichtesten סבכי f. מבכי?) und bringt Verborgenes an Licht" (11).

Wer ist nun jenes Subjekt dieser Säþe, von dem hier berichtet wird, daß es der Erde Tiefen zu eröffnen vermag, um seine Geheimnisse ans Licht zu bringen. Es herrscht meines Wissens in der modernen Erklärungsliteratur kein Zweifel daran, daß es der Mensch ist, von dem dergleichen ausgesagt wird, und zu dieser Auffassung mußte die gegenwärtige Ordnung des Textes Anlaß geben, wo diese Säþe in Fortseþung der Angaben über die Auffindbarkeit gewisser Gesteine, ihrer Auffindbarkeit für den Menschen stehen. Indes ist nunmehr soviel unbedingt sicher, daß die gegenwärtige Reihenfolge der Säþe nicht ursprünglich ist, und daß im gegenwärtigen Texte verschiedenartige Gedanken, wie der von den unbekannten Wegen mit dem von der Auffindbarkeit der Gesteine, miteinander vermengt und zusammengeworfen sind, ohne daß diese Gedanken so auf einen Faden zu reihen wären. Läßt man durch diese wenig gesicherte Versfolge sich nicht täuschen, so muß ja zugegeben werden, daß nirgends sonst in unserem Kapitel ein Anlaß dazu besteht, dem Menschen besondere Kenntnisse nachzurühmen. Will unser Kapitel ja vielmehr Gott als den einzigen Herrn der Weisheit preisen und sagt darum von Gott in V. 23 ff. aus, daß er allein den Weg der Weisheit kennt, weil er alles unter dem Himmel überschaut: Er ists auch, der Wege weiß, die keines Menschen und keines Tieres Fuß je beschritten, er der die Tiefen aufdeckt und das Verborgene ans Licht zieht. Er ist selbstverständlich auch Subjekt zu V. 3 a b „Ein Ende seþte er der Finsternis, eine Schranke dem tiefen Dunkel“, wie zu V. 25 f., wonach er Wind und Wasser Maß und Gewicht, dem Regengewitter sein Geseþ vorgeschrieben hat. Und in diesen Zusammenhang von der Schrankenlosigkeit der göttlichen Weisheit, die aus der Tiefe die Wahrheit ans Licht zu ziehen vermag, sind gewiß auch die verstreut erhaltenen Säþe einzustellen: „Der aufdeckt Tiefes aus dem Dunkel und an das Licht bringt Todesnacht“ 12, 22 und „Nackt ist die Unterwelt vor ihm und hüllenlos die Hölle“ 26, 6. Es war somit nichts als ein — freilich sehr begreiflicher — Irrtum, daß ein Abschreiber an die auffindbaren Gesteine V. 2 ff. auch die von Gott allein erschlossenen Geheimnisse der Tiefe anreihte, die Mensch und Tier nicht finden önnen.

Das an V. 1—2 5—6 „alles hat seinen Fundort“ anzuschließende Thema „Die Weisheit aber, wo wird die gefunden?“ wird in V. 12—14, aber auch in V. 20—22 behandelt. Die Aussagen, daß der Mensch (V. 13), das Meer (14), Tiere und Vögel (21), Unterwelt und Tod (22) ihren Aufenthalt nicht kennen, können im ursprünglichen Text nicht so durch die Urteile über den Wert der Weisheit auseinandergerissen gewesen sein, wie im überlieferten Texte, müssen vielmehr unmittelbar zusammengestanden haben, und zwar in der einzig möglichen Reihenfolge: Mensch — Tier — Vogel — Meer — Unterwelt, die die Satzfolge 13. 21. 14. 22 bedingt. Dann aber kann auch die Frage: „Wo aber ist der Ort der Weisheit?“ nicht zweimal im „Liede“, vor V. 13 und 21, gestanden haben. Diese Frage ist kein Kehrvers, wie man aus Mißverständnis des Inhalts des Kapitels urteilte, sondern stand ursprünglich nur einmal, vor V. 13, an jener Stelle, wo sie im Gedankengang nötig war. Nur vor dem ganzen Kapitel kann ein solcher Satz das in V. 13 wieder aufgenommene Thema angegeben haben, wenn V. 20 nicht etwa nur eine Randvariante zu V. 12 ist, die die ausgefallenen und nachgetragenen Verse 21—22 an ihre Stelle hinter V. 13 wies.

Im einzelnen ist für תמצא V. 12 wohl תצא (vgl. מוצא V. 1) oder nach V. 20 m. a. תבוא zu lesen. ערכה V. 13 ist unmöglich, דרכה (LXX) wohl vorzuziehn. אמר V. 14 ist m. a. in das grammatisch korrekte אמרה zu verbessern. חי „Lebendiges“ V. 21 bezeichnet wohl die Tiere, wenn nicht m. a. geradezu חיה zu lesen ist.

Während Mensch und Tier nichts über die Weisheit wissen, das Meer sich auf die Bemerkung beschränkt, die Weisheit sei nicht bei ihm, geben Unterwelt und Tod keine negative Antwort. Sie behaupten vielmehr dem Rufe nach die Weisheit zu kennen. Nach dem sonstigen literarischen Charakter des Hiobgedichts darf man diese Worte nicht unbeachtet lassen. Sie besagen deutlich, daß, wenn auch die Angabe des Ortes der Weisheit von der Unterwelt nicht zu erwarten ist, diese in unserem Gedicht das Wort nimmt, um zu berichten, was man sonst von der Weisheit hört! Die im überlieferten Text zwischen V. 14 und 20 verstellte Darstellung des hohen Rufes und Wertes der Weisheit, die man,

weil sie die Beantwortung der Frage nach dem Ort der Weisheit nicht fördert, selbst hat streichen wollen, muß nach V. 22 vielmehr als Mitteilung der Unterwelt erwartet werden. Durch die Einführung der Unterwelt als Redner gewinnt der Dichter in der von ihm auch sonst beliebten Weise ein Mittel zur Einfügung eines neuen, zugleich die Antwort auf die Frage hinausschiebenden, retardierenden Motivs; damit aber auch die Möglichkeit, den, der allein die Weisheit besitzt (V. 23—27), durch einen dazu berufenen Mund zu preisen.

In dem nun einsetzenden Lob der Weisheit V. 15—19 wird man zunächst m. Duhm u. a. V. 19 לא יערכנה פטדת כוש בכתם טהור לא תסלה als Variante zu 17 a לא יערכנה זהב וזכוכית und 16 a לא תסלה בכתם אופיר ausscheiden. Die Schwierigkeit der Konstruktion von 17 b hinter 17 a: לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז und das Schleppende von 15 a b wird durch die Umstellung zu beseitigen sein 15 a + 17 b; 17 a + 15 b: „Nicht wird Feingold (l. m. a. סְגוֹר) dafür gegeben und statt ihrer (תמורתה) Goldgeräte (l. wohl m. a. in der Mehrzahl כְּלֵי). Nicht gleicht ihr Goldschatz und Krystall, nicht wägt man Silber ihr zum Tausch“. In V. 18 paßt „Korallen und Krystall wird nicht gedacht“ nicht recht zu den anderen Zeitwörtern von V. 15 ff. und da zudem der Singular יזכר nicht richtig sein kann, zweifle ich nicht, daß יזכו „sind (ihr gegenüber) nicht rein“ zu lesen ist. In משך möchte man ein Wort für „Wert“ o. ä. suchen, doch ist bisher nichts wahrscheinliches vorgeschlagen worden.

Der Inhalt von V. 23—27 — Gott allein, der alles Unbekannte erforschte, als er einst die Welt erschuf, hat auch der Weisheit Sitz erkundet — ist (s. oben) durch V. 3—4. 7—11 zu ergänzen.

תכן V. 25 b bedeutet hier wie überall „ausmessen, den Inhalt (תֹּכֶן) bestimmen“, nicht „regeln, bestimmen“. S. oben zu 23, 9. In V. 27 a l. m. a. ויספרה f. ויספרה und הבינה f. הכינה.

Der Schlußvers „Und sprach zum Menschen: Sieh, Gottesfurcht ist Weisheit, das Böse meiden ist Einsicht“, der wohl immer noch zur Rede der Unterwelt gehört, ist etwas länger, als es der Rythmus der ganzen Dichtung sonst zuläßt. Doch ist kein Wort im Satze entbehrlich und Kürzungen unberechtigt. Nun muß es aber durchaus als möglich erscheinen, daß

speziell der Schlußvers einer Rede oder zumindest eines größeren Redeabschnittes die sonst durch das Metrum gezogenen Schranken überschreitet. An Stelle der immerhin auffälligen und späten Form des Gottesnamens אדני kann ursprünglich etwa einfach אלוה gestanden haben.

Das ganze Kapitel hatte in seiner ursprünglichen Anordnung, etwa V. 20. 1—2. 5—6. 12. 13. 21. 14. 22. 16. 15 a. 17 b. 17 a. 15 b. 18. 19. 23. 7. 8. 4 b c. 4 a. 24; 12, 22: 26, 6; 28, 9—11. 3 c. 3 a b. 25—28 folgenden Gedankengang: Kennst du den Ort der Weisheit? Denn alles hat seinen bestimmten Ort, wo man es zu suchen hat; den Ort der Weisheit aber kennt weder Mensch noch Tier, die Vögel in der Höhe ebensowenig wie des Meeres Tiefe. Und auch Tod und Unterwelt hatten, als man sie einst danach fragte, keine andre Antwort, als daß sie vom Hörensagen die Weisheit kennen, der kein andres Gut auf Erden gleichkäme. Von Gott aber, der die gesamte Welt geschaffen und dabei alle verborgenen Winkel des Alls durchspähte, haben sie gehört, daß er einstens bei der Schöpfung auch die Weisheit aufgefunden und bestimmt hat. Diese Weisheit aber taugt für Menschen nicht, die vielmehr auf Gott als den Herrn der Weisheit vertrauen sollen.

Daß solche Ausführungen, an dieser oder anderer Stelle, in Hiobs Reden an seine Freunde gehören könnten, ist freilich gänzlich ausgeschlossen. Hiob verfolgt ganz andere Ziele als das, die Freunde auf die Notwendigkeit der Gottesfurcht zu verweisen. Wenn man aber darum Kap. 28 unserer Dichtung ganz abgesprochen hat, so hat man damit weit über das Ziel hinausgeschossen. Stimmt ja unser Kapitel in Sprache (vgl. das Dis Legomenon בני שחץ, nur hier V. 8 und 41, 26, etc.) und Rhythmus ebenso wie in den Gedanken genau mit anderen Stücken des Gedichtes überein. Wo sonst, wenn nicht im Hiobgedicht, finden wir z. B. die Vorstellung von einem bestimmten Ort für alle Naturkräfte, Licht und Finsternis (38, 19 f.), Regen und Schnee (38, 24 ff.) etc., womit die Frage nach dem Ort der Weisheit zusammenhängt? Nirgends in der Bibel außer im Hiobgedicht führt der Dichter wie hier mythische Gestalten als sprechende Wesen ein, um zu einer der in seinem Stil so beliebten ausführlichen und farbigen Schilderungen Gelegenheit zu schaffen. Und endlich haben sich auch an anderen Stellen der Dichtung ver-

sprengte Stücke gefunden, die in den Zusammenhang dieses Kapitels einzuordnen sind und so die Zugehörigkeit von Kap. 28 zum Hiobgedicht beweisen. Und in der Tat gehört auch der Inhalt des ganzen Stückes, die Mahnung, Gott zu vertrauen, der allein die Antwort auf alle Zweifelsfragen weiß, wenngleich nicht zu Hiobs eigenen Worten, so doch sehr wesentlich zum Gegenstand der Dichtung, der Frage, ob der Mensch Sinn und Gesetz in Gottes Wirken auf Erden finden könne.

Kap. 28 gibt deutlich eine Antwort auf diese Frage: Der Mensch kann dies, wie manches andre nicht begreifen, aber das liegt an seiner beschränkten Weisheit; darum bleibt ihm nur die Möglichkeit des Vertrauens zu dem allweisen Lenker der Welt. Diese Antwort ist freilich nicht die der Freunde, die Gottes Wirken in der Welt klar und deutlich sehen zu können behaupten, sondern die der Gottesreden, die Hiob die Grenzen seiner menschlichen Weisheit vor Augen halten. Wozu, wenn daraus nicht der Schluß gezogen werden soll, daß, wie Hiob dann zerknirscht bekennt, der Mensch sich gar nicht vermessen dürfe, Gott zu begreifen? Den Gottesreden fehlt im gegenwärtigen Texte der Schluß. Sie brechen unvermittelt in der Schilderung des Krokodils ab. In Wirklichkeit ist der Schlußgedanke, auf den sie zielen, in Kap. 28 ausgeführt!

Kein anderer als Gott kann in Kap. 28 das Wort führen. Pflegt der Dichter im Bewußtsein des Ernstes der aufgeworfenen Fragen die Redner ja nichts behaupten zu lassen, was sie nicht den ihnen zur Verfügung stehenden Erfahrungsquellen, eigenem Erlebnis oder der Aussage der alten Weisen, entnehmen können. Wenn Hiob einmal, um über Gott urteilen zu können, auf die Mitteilung eines Traumgeistes sich beruft, lassen es die Freunde an der Kritik dieser zweifelhaften Erfahrungsquelle nicht ermangeln. Keinem menschlichen Redner hätte der Dichter die Berufung auf das Wissen der Tiere, auf die Aussage von Meer und Unterwelt in den Mund gelegt. Dergleichen kann — wie die zu 12, 7—9 behandelte Mitteilung der Tiere — Gott allein wissen und dem Menschen künden.

Kap. 28 gehört zu den Gottesreden und bildete im ursprünglichen Texte deren Schluß. Das ergibt sich auch aus anderweitiger Erwägung: Kap. 28 setzt mit „Denn alles hat seinen Ort“ ein; das ist kein Anfang eines selbständigen

Liedes, sondern die Begründung einer vorher fehlenden Aufforderung, den Ort eines Dinges — wie aus der Fortsetzung hervorgeht, der Weisheit — anzugeben. Eine solche Aufforderung ist aber nur eben als Ausmündung eines weiteren Gedankenganges möglich, der dem Gegner dessen eigene Unzulänglichkeit vor Augen führen soll. Sie ist nirgends besser verständlich als im Gefolge der vielen Fragen über Hiobs Kenntnis der Welt und ihrer Wunder am Himmel und auf Erden, die Hiob zeigen, daß zur Leitung dieser Welt mehr als menschliche Macht und Klugheit, daß dazu — kurz gesagt — jene göttliche Weisheit vonnöten sei, die Menschen nicht besitzen und von der nur ihre Märchen erzählen. Alle Fragen drängen sich darum zu einer zusammen: Weißt du, Hiob, den Ort, wo jener Wunderbaum des göttlichen Wissens steht?

Auch der rhythmische Überschuß von 28, 28 bietet nunmehr im nachdrücklichen Schlußvers der Gottesreden keine Schwierigkeit.

Nach einem eingeschobenen Einführungssatz „Und Hiob fuhr fort, seine Gleichnisrede vorzutragen“ (s. zu 27, 1) beginnt mit Kap. 29 wieder ein größerer zusammenhängender Abschnitt, der sich bis in Kap. 30 hinein erstreckt und Hiobs einstiges Glück seiner gegenwärtigen trostlosen Lage gegenüberstellt. Im Gefolge der in Kapitel 26 f. vereinigten Stücke, von denen zudem nur ein kleiner Teil wirklich hiobisch sein kann, wäre die folgende Schilderung freilich nicht zu erwarten. Diese Gegenüberstellung des Unglücks Hiobs und der früheren Glücksverhältnisse scheint vielmehr eine Schilderung der Leiden Hiobs fortzusetzen und durch das Gegenstück der glücklicheren Vergangenheit zu noch stärkerer Wirkung bringen zu wollen. Solche Unglücksschilderungen sind — als Voraussetzungen der Trostesreden der Freunde — zu Anfang, nicht zu Ende des Dialogs zu erwarten, wo Hiob auf die von den Freunden aufgestellten Behauptungen eingehen muß. Darum wird das folgende Stück wohl einer der ersten Reden des Dialogs angehören.

V. 2 und 3 scheinen korrekt erhalten zu sein: O, wäre ich doch wie einst, da Gott mich schützte, ich wandelte in seinem Licht! In V. 4 dagegen bieten sich mehrfache Schwierigkeiten. Für בסוד in b erwartet man einen Infinitiv und darum wird

„Buhls Vorschlag, im Anschluß an Vss. בְּסֹךְ oder בְּסוּךְ (Inf. von סכך) „als Gott beschirmte“ . . . von den meisten Neueren angenommen“ (Budde). Aber sollte hier von Gottes über Hiob(s Haupt) gebreitetem Schirm die Rede sein, müßte es wie sonst „über mir, über meinem Haupte“ lauten, nicht „über meinem Zelte“. Näher liegt indes die Lesung בסור: „als Gott einkehrte in meinem Zelte“ (על wie oft im Hiob für אל). Wird ja auch Gen 19, 2. 3 derselbe Ausdruck von der Einkehr göttlicher Wesen im Hause Lots gebraucht.

Noch größere Schwierigkeiten bietet in 4 a בימי חרפי. „Wie ich war in den Tagen meines H e r b s t e s“ ist sachlich ausgeschlossen und auch das vorgeschlagene בימי פרחי „in den Tagen meiner Blüte (?)“ ist sehr problematisch. Nun ist aber zunächst folgendes zu beachten: Im folgenden Vers 5 kann zu a „Als Schaddai noch mit mir war“ nicht b die richtige Parallele bilden: „rings um mich meine Jungen“. Zu 5 a und nicht zu 4 a gehört vielmehr 4 b: „(Als Schaddai noch mit mir war), Gott Einkehr hielt in meinem Zelte“. Zu „rings um mich meine Jungen“ muß vielmehr ein Vordersatz wie „Als ich war im Kreise meiner Söhne“ fehlen, denn daß hier von Hiobs Kindern oder Sklaven der Ausdruck נערי gebraucht wird, setzt jedenfalls voraus, daß das zunächstliegende בני oder עבדי bereits vorausgegangen ist. Und da das zu erwartende aramaisierende Parallelwort zu סביב nach jüd.-aram. u. bes. targumischem Sprachgebrauch höchstwahrscheinlich סחר war, ergibt sich für den Vordersatz von 5 b — und da 5 a und 4 b zusammengehören ist dieser Vordersatz in 4 a zu suchen —: כאשר הייתי בסחר בני „Wie ich einst war im Kreise meiner Kinder, mit meinen Burschen rings um mich“. בני ward zu פי, בסחר zu במחר entstellt und unter Einfluß von כימי V. 2 zu בימי חר verlesen.

Die Auffassung von V. 6, der den früheren Überfluß Hiobs schildern will, hängt von der Deutung des sonst unbelegten Wortes הליכי ab. Faßt man dieses als „meine Wanderer, Boten“, so kann man auch in וצור im Parallelsatze וצירי „und mein Bote“ finden (Ehrlich); doch muß es seltsam anmuten, daß nicht von H i o b s Überfluß, sondern einzig von dem seiner „Wanderer und Boten“ gesprochen wäre. Nahe läge auch, in Entsprechung zu den S t r ö m e n Öls in b, für הליכי בחמה nach

בהלכי הלך דבש „Strecke fließenden Honigs“ 1 S 14, 26 etwa בהלכי חמאה zu vermuten: „Als (ich mich) wusch in Bächen Rahmes und Ströme Öles sich bei mir ergossen“. יצור wäre dann als Variante des folgendes Wortes יצוק zu streichen. Das Natürlichste bleibt es aber, in הליכי die schreitenden Füße zu sehen. Dann wird aber auch — gleichfalls unter Streichung von יצור — in der Parallele mit Duhm עמדי richtig עָמְדִי „mein Stehen“ zu vokalisieren sein: „Als sich mein Gehen (lies einfach הֲלִכִי) wusch in Rahm und Bäche Öls mein Stehen überströmten“.

V. 7—10: Wenn ich auf den freien Platz vor dem Stadttore (רחוב שער העיר) kam, um meinen Sitz dort einzunehmen, machte ehrfürchtig jung und alt mir Platz und hochstehende Persönlichkeiten hielten inne in ihrer Rede. In V. 7 wird man vielleicht besser für בצאתי שער עלי קרת lesen dürfen: בצאתי קרת אלי שער „wenn ich aus der Stadt zum Tore ging, auf dem Platz dort meinen Sitz errichtete“. 10 a קול נגידים נחבאו ist gewiß durch ראוני נערים ונחבאו V. 8 beeinflußt und f. das letzte Wort m. a. נֶאֱלָמוּ oder כָּלָאוּ o. ä. zu setzen.

Die unmittelbare Fortsetzung von V. 7—10 ist, wie zuerst Budde (ebenso Duhm, Beer K., Steuernagel, Volz) erkannt hat, nicht V. 11 ff., sondern V. 21—25: (Sie verstummen), um auf mich zu hören, meinen Rat befolgen sie blindlings. V. 21—23 bieten keine offenkundige sprachliche Inkorrektheit; höchstens könnte man für eines der beiden (ו)יחלו in V. 21 u. 23, um die Wiederholung desselben Ausdrucks zu vermeiden, m. a. יִחֲלוּ vokalisieren und für כמלקש: למלקש setzen. Sachlich scheint mir dagegen die Erwartung der Rede (V. 23) vor deren Eindruck (V. 21—22) zu gehören. V. 24—25 אשחק אֲלֵהֶם לא יאמינו ואור פני לא יפילון: אבחר דרכם ואשב ראש ואשכון כמלך בגדוד כאשר אבלים ינחם: sind aber auch sprachlich nicht in Ordnung. „Und das Leuchten meines Angesichtes lassen sie nicht fallen“ (24 b) ist nicht denkbar. Man kann sein eigenes Antlitz „fallen lassen“, d. h. traurig senken, nicht aber das Leuchten eines Gesichtes (nach anderen Stellen und der Parallele אשחק אלהם soviel wie das Zulächeln, die Freundlichkeit) eines Anderen. Bickells Vorschlag, לא יפילון durch אבלים ינחם zu ersetzen, heute in Ermanglung einer „besseren Hülfe“ (Budde)

fast allgemein akzeptiert, schließt wohl 24 b an sich „vortrefflich ab“ (Budde): „Und meines Antlitzes Licht tröstete die Trauernden“, ist aber im Zusammenhang des Verses entschieden falsch, der die frühere achtungsvolle Aufnahme von Hiobs Rede im Rate seitens Edler und Fürsten, nicht den tröstenden Erfolg seines Lächelns betont. Auf die Achtung, die sein Auftreten ihm brachte, kommt es an, nicht auf den Nutzen für andere. Es bleiben m. E. nur zwei Möglichkeiten: entweder לא יפילון ist korrekt, dann müßte vorher wohl ein ganzer Vers ausgefallen sein, der etwa schloß mit: „ . . von meinen Worten] lassen sie nichts fallen“, d. h. sie führen alles aus; vgl. ולא הפיל מכל דבריו ארצה 1 S. 3,19; אל תפיל דבר מכל אשר דברת Esth 6, 10 etc., oder aber יפילון ist unrichtig und das Ursprüngliche nach der Parallele „ich lache ihnen zu — sie glaubens nicht“ zu erschließen. Dann kann יפילון nur ein Wort für „sie glauben“ o. ä. decken, wofür Gen 48, 11 ראה פניך לא פללתי „dein Antlitz zu sehn hatte ich nicht erwartet“ die graphisch und sachlich gleich passende Verbesserung ואור פני לא יפללון empfiehlt: „Und leuchtet ihnen mein Antlitz — sie haltens nicht für möglich“.

V. 25 besagt in ab sicherlich: ich schreibe ihnen ihren Weg vor. Dem kann in c nicht die Tröstung von Trauernden verglichen werden. Ich glaube nicht fehlzugehn, wenn ich annehme, daß in כאשר אבלים ein באשר אבילם . . „wohin ich sie führe . . .“ steckt. ינחם vertritt also wohl ein Wort für: „ziehen sie hin“ o. ä. Graphisch liegt wohl ינחו „lassen sie sich nieder“ am nächsten. Dieses Resultat ist wieder für die Berichtigung von ab אבחר דרכם ואשב ראש ואשכון כמלך בגדוד nutzbar zu machen, worin manches auffällig ist, sowohl „ich wohne[1]) wie ein König“ und gar „wie ein König in der Schar“. Zu c paßt als Parallele wohl nur אבחר דרכם()כמלך()גדוד „Ich wähle (d. h. ich bestimme) ihren Weg wie der Führer einer Schar, wohin ich sie führe, lassen sie sich nieder“. In dem ausgeschalteten ואשב ראש ואשכון „ich sitze obenan . . . wohne ich“ ist wohl der Rest eines Verses zu sehen, der Hiobs Platzwahl im Rate schilderte.

[1]) „Ich throne“ (Budde) kann ואשכן nicht bedeuten.

Den Abschluß der Schilderung verschwundenen Glücks bildeten wohl V. 18—20 und V. 11. In V. 18 ואמר עם קני אגוע וכחול ארבה ימים wird wohl z. T. nach anderen עד זקני (דו f. מ) zu lesen sein „und ich werde erst bis ich alt bin dahingehn und Tage haben soviel wie der Sand“. An וכחול ארבה ימים ist nichts auszusetzen. Wegen des Vergleiches mit der Menge der Sandkörner wird hier nicht wie sonst von der langen Dauer des Lebens (אאריך ימים) sondern der großen Zahl der Lebenstage (ארבה ימים) gesprochen. Mißverständliche Auslegung dieses Satzes als: „ich lasse meine Tage viel sein wie die des חול“ statt: „wie der חול [zahlreich ist]“ ließen die rabbinische Agada in חול ein langlebiges Tier, den Vogel Phönix der Sage vermuten. An diesen, nicht an φοῖνιξ „Palme“ dachte natürlich auch LXX (S. Hitzig). Ganz verfehlt ist es natürlich, daraus auf נַחַל im Hebr. rückzuschließen. Selbst wenn נחל im Hebr. wirklich diese Bedeutung hätte, wäre der Grieche der letzte gewesen, sie hier zu erkennen.

Auch V. 19—20 bringen Hiobs frühere Hoffnung auf den Bestand seines Glückes zum Ausdruck: „Ist meine Wurzel ja dem Wasser offen, nachts weilt der Tau auf meinem Laub. Frisch bleibt mein Glück (כבודי) bei mir, mein Bogen in der Hand schafft sich Ersatz“. Dies Bild vom Bogen, dem es nie an Pfeilen fehlt, mag wie Ps 127, 4—5 auf Kinderreichtum gemünzt sein.

Der letzte Vers dieser Glücksschilderung war wohl V. 11: „Denn das Ohr, das (von mir) hörte, pries mich glücklich, und des Beschauers Auge gab mir Zeugnis“, der wohl zwischen V. 25 und den den Glückswechsel behandelnden Versen 30, 1 ff. stand. Unsicher mag ותעידני „bezeugte mich“ erscheinen, wo man eher etwa wieder „pries mich glücklich“ (l. ותודני?) oder „beneidete mich“ (ותעינני? vgl. 1 S 18, 9) erwartet.

V. 12—17 sprechen dagegen nicht wie der übrige Teil dieses Kapitels von Hiobs früherem Glück, sondern von seiner Gerechtigkeit. Noch deutlicher als zwischen 11 und 12 erkennt man den vorhandenen Gedankensprung an der Verschlußstelle 17/18, wo in V. 17 „Und ich zerbrach des Frevlers Gebiß und aus seinen Zähnen warf ich die Beute“ und „Und ich dachte, erst im Alter werd' ich sterben, die Tage mehren

gleich dem Sand“ (V. 18) die verschiedenartigen Themen hart aufeinanderstoßen. Die Ausführung über Hiobs fromme Werke V. 12—17 kann somit hier nicht ursprünglich sein und gehört in eine Darstellung, die Hiobs Gerechtigkeit erweisen will. S. zu 30, 24 f.; 31, 1 ff. Auch innerhalb dieses Stückes mag die Reihenfolge nicht ganz in Ordnung sein, da 12—13 (bei Budde mit Unrecht gestrichen) zwar nicht gut an V. 14, wohl aber hinter diesem Verse an V. 15 und 16 anschließen.

Im einzelnen mag in V. 12 עני משוע „den Armen, der (um Hilfe) schreit“ sprachlich immerhin etwas befremden, die vorgeschlagenen Verbesserungen aber sind nicht ausreichend, um eine Änderung des durch Ps 72, 12 geschützten Textes zu empfehlen. In V. 14 dagegen stört empfindlich der zweimalige Gebrauch desselben Zeitwortes צדק לבשתי וילבשני „Gerechtigkeit zog ich an und sie mich“, während לבש in diesem aktiven Sinne sonst nicht vorkommt, sowie der Umstand, daß ähnlich in b zwei ganz verschiedenartige Kleidungsstücke, Rock und Kopfbinde (מעיל וצניף) zusammengekoppelt sind. Das zu צניף „Kopfbinde“ passende Zeitwort ist aber nicht לבש, sondern חבש „umbinden“. Danach dürfte der Text ursprünglich wohl gelautet haben: צדק לבשתי כמעיל ויחבשני כצניף משפטי „Gerechtigkeit legte ich an wie einen Rock, und wie ein Kopfbund umwand mich mein Recht“. V. 15—17 sind korrekt überliefert.

Kap. 30 setzt zunächst mit der Schilderung der traurigen Gegenwart ein, aber der Text dieses Abschnittes ist vielfach sehr schwer beschädigt und aus Stücken verschiedener Herkunft zusammengesetzt.

V. 1 dürfte korrekt und als Doppelvers zu lesen sein: „Und nun verspotten mich Jüngere als ich an Tagen, Deren Väter mir zu gering, sie zu gesellen meiner Schafe Hunden“. An צעירים ממני לימים ist sprachlich ebensowenig auszusetzen wie etwa an den „Alten“ 29, 8 b. Der Vorschlag צְעָרִים „Hirtenbuben“, an sich unpassend, da selbst der Spötter Väter als Hirtenbuben Hiob zu schlecht waren, nötigt zur Streichung von ממני לימים und damit zur Störung jedes Rhythmus. Freilich mag dem deutschen Leser „Jüngere als ich an Tagen“ zu breit vorkommen, der Hebräer aber kann den Komparativ (vgl. lat. maior natu, grandaevis etc.) nicht kürzer auszudrücken. Immerhin

wäre der Sinn ausdrucksvoller und der Gegensatz zu c d schärfer, wenn man statt ממני etwa מִבָּנַי voraussetzen könnte: „jünger als meine Kinder (wenn diese lebten) an Jahren. Deren Väter mir gering . . . .“ Daraus würde sich auch das Fehlen des Parallelismus zwischen a b, bezw. c d erklären, da hier wie öfter die Verse a b und c d als Ganzes in Parallele zueinanderstünden.

Der Faden von V. 1 und besonders dessen Hauptsatz „Und jetzt lachen über mich . . .“ ist im folgenden unsichtbar und wird mit Sicherheit erst in V. 9 aufgenommen: „Und nun bin ich ihr Spottlied geworden . . .“ Daß das Leben der in V. 1 ja nur gelegentlich erwähnten Buben, auf deren Spott es hier allein ankommt, in V. 2—8 erst in behaglicher Breite beschrieben werden sollte, ist an sich so wenig wahrscheinlich, daß die Frage ob diese Verse vollständig hieher gehören, kritischer Prüfung bedarf. Dazu kommt, daß schon Bickell und ähnlich Merx vermutet haben, daß ein Stück aus V. 2 ff. (nach ihnen V. 3—7) zu einem Stück aus Kap. 24 gehöre und obgleich die von Bickell und Merx angeführten Gründe nur zum Teile stichhaltig sind, sind oben zu Kap. 24 doch weitere Argumente dafür erbracht worden, daß die das Unglück der von Haus und Hof vertriebenen Gerechten schildernden Partien in Kap. 24 mit Stücken unseres Kapitels zusammen, und zwar in den Zusammenhang jenes Redeabschnittes gehören. Wäre es ja auch ganz unmöglich, eine durch Stücke aus Kap. 24 noch vermehrte Digression innerhalb von 30, 1 ff. anzuerkennen.

In der Tat stoßen im folgenden zwei verschiedenartige Stücke aneinander, aber nicht erst hinter V. 2, sondern noch innerhalb dieses Verses. In V. 2—3 גם כח ידיהם למה לי עלימו אבד כלח: בחסר ובכפן גלמוד הערקים ציה אמש שואה ומשאה: klafft zwischen 2 a, wenn dieses korrekt ist, und 2 b. 3 ein tiefer Riß. 2 a spricht im gegenwärtigen Text von der „Kraft ihrer Hände“, die Hiob zugibt, ohne indes für sie einen Gebrauch zu haben. 2 b. 3 aber verlassen diesen Gegenstand vollkommen, um den Untergang derer zu schildern, die in die Wüste geflohen sind und dort kraftlos an Hunger und Mangel zugrundegehen. Hat 2 a wirklich den angegebenen Sinn, kann 2 b. 3 nicht die parallele Fortsetzung dazu sein.

Nun ist es freilich wenig wahrscheinlich, daß 2 a korrekt erhalten ist. Warum sollte Hiob auch die Kraft „ihrer“ (der Buben) Arme als für ihn wertlos bezeichnen? Daß er sie und selbst ihre Väter nicht zu seinen Schäferhunden gesellen wollte, geschah doch darum, weil sie Hiob zu verächtlich schienen, nicht, weil er für die Kraft ihrer Hände keine Verwendung wußte! Eine dahingehende Äußerung müßte die Wirkung von V. 1 ja geradezu aufheben!

Ist aber 2 a nicht korrekt erhalten, so ist zur Herstellung von der Parallele 2 b auszugehen: עלימו אבד כלח. Für diese sei zunächst festgestellt, daß es keinesfalls heißen kann „auf (oder: „an“) ihnen ist . . . כלח „das Alter“ oder irgendein anderes Subjekt verloren gegangen“, da ein solcher Sprachgebrauch dem Hebr. fremd ist. Geht man von אבד „ist verloren gegangen“ aus, so wird man die Parallele dazu in כָּלָה finden, das für das hier sinnlose כלח einzusetzen ist. Da die Parallelen aber verschiedenen Satzhälften angehören müssen, bezeichnet אבד den Schluß e i n e s Sätzchens, dessen Parallelstichos mit כלה beginnt: כלה בחסר ובכפן „ist geschwunden durch Mangel und Hunger“. Daß 3 a nicht zu 3 b gehört „die da fliehen . . .“, ist deutlich und auch von anderer Seite zugegeben; aber auch das nachhinkende גלמוד „unfruchtbar“ kann so syntaktisch unmöglich mit zu 3 a gerechnet werden. S. dazu später. Zu 3 a „ist geschwunden durch Mangel und Hunger“ paßt als Vordersatz aus V. 2 nur גם כח ידיהם אבד „Auch die Kraft ihrer Arme ist dahin, geschwunden durch Mangel und Hunger“. Alles übrige ist innerhalb dieses Verses also fremd und später in ihn geraten. S. zum folgenden Verse.

Ein solcher Vers aber, der schildert, wie neben anderem Leid a u ch völlige Entkräftung Unglückliche heimsucht, gehört in die M i t t e einer Schilderung des Elends und ist hinter V. 1 keineswegs am Platze. Schon mit V. 2 also (vgl. auch Beer bei Kittel zu 30, 9) beginnt ein fremdes Stück innerhalb von 30, 1 ff.

3 b הערקים ציה אמש שואה ומשאה ist deutlich der Rest eines Verses, der die Flucht (somit ערק „fliehen“, nicht „abnagen“) der Elenden in die Wüste schildert. Der Vers enthält nur mehr einen der ursprünglich vorauszusetzenden zwei Stichen. Zu den ausgefallenen Wörtern gehört entschieden das unmittelbar vorausgehende גלמוד „unfruchtbar“, eine weitere Bezeichnung der

unfruchtbaren, steinigen Wüste, (vgl. arab. galmud „harter Fels“) und wohl auch die nach V. 2 geratenen aber dort überschüssigen Worte: לָמָּה לִּי עָלֵימוֹ. Daraus läßt sich zu 3 b etwa ein — nur hinter 3 b möglicher — Parallelsatz rekonstruieren wie: לְמַעַן שְׁעָלִים וְגַלְמוּד. In dem überlangen Vordersatz 3 b sind אֶמֶשׁ, שֹׁאָה und וּמְשֹׁאָה augenfällige Varianten, von denen trotz 38, 27; Zef 1, 15 wohl nur die letztere allein rhythmisch in den Vers paßt. Übersetze etwa: „Die fliehen in Durst und Wildnis, die Stätte der Schakale und der Unfruchtbarkeit“. S. auch zu V. 4.

Inhaltlich berührt sich dieser Vers von der Flucht der Elenden in die Wüste mit V. 5—7 und 24, 4. 7—8. 10 a. 11 a, kann aber nicht unmittelbar auf die in V. 2 als Folge der Entbehrung erwähnte Erschöpfung folgen. Vielmehr wird V. 2 selbst erst nach der Vertreibung von Haus und Hof (V. 5), der Flucht aus dem Lande (24, 4) in die Wüste (30, 3 b) und dem Aufenthalt in unwirtlicher Gegend (30, 6—7. 24, 7—8. 10—11) anzusetzen sein.

In V. 4 הַקֹּטְפִים מַלּוּחַ עֲלֵי שִׂיחַ וְשֹׁרֶשׁ רְתָמִים לַחְמָם ist עֲלֵי von einigen bereits als „Blätter“ erkannt worden. Dann ist aber nicht עֲלֵי[ן] zu lesen; vielmehr steht nur „die da pflücken Pflanzenblätter“ in Parallelismus zu „und Wachholderwurzeln sind ihr Brot“ und מַלּוּחַ wird aus dem Vers ausgestoßen. Damit fällt die Grundlage für jede Deutung von מלוח als Pflanzenname. Dagegen bleibt eine Erklärung dafür zu suchen, wie die Buchstabengruppe מל(ו)ח in V. 4 eindringen konnte. Vielleicht stellt מלוח eine alte Dittographie zu מ לח(מם) in demselben Verse dar.

In V. 5 stehen die Vershälften „Aus dem Volke (l. מִן גוי) werden sie vertrieben“ und „man lärmt über sie wie über einen Dieb“ nicht in genauem Parallelismus; ein analoger Sinn läßt sich nur dann erhalten, wenn man annimmt, daß „sie“ (das Subj. des Satzes) öffentlich mit Schimpf und Schande davongejagt werden, was doch wohl nur auf Bösewichter, nicht aber auf die kraftlosen Elenden zutrifft, von denen V. 2—4 und wieder 6—7 gewiß mit innigem Mitleid sprechen. Von einer Vertreibung der in V. 1 genannten Bösewichter kann indes keine Rede sein; sollten sie nur um Hiob zu verspotten in V. 9 zurückgekehrt sein? S. aber zu V. 8.

V. 6—7: Im Geröll der Bäche, in Erdlöchern und Felsenhöhlen, zwischen Dornen und Disteln müssen diese Ärmsten hausen — eine Schilderung, die in Kap. 24, 7 f. noch durch die Leiden ergänzt wird, die dieser Aufenthalt bei Nacht bietet: Nackt und bloß liegen sie im Frost auf hartem Fels, der Feuchtigkeit der Berge schutzlos preisgegeben. Zu 30, 7 s. auch bes. oben zu 24, 11.

Bei V. 8 בני נבל גם בני בלי שם נכאו מן הארץ spricht die erste Vershälfte stark dafür, unsern Vers zur Schilderung der Buben zu ziehen, die heute Hiob verspotten (so Bickell, Merx) 8 b aber, „sie sind verdrängt (?) aus dem Lande“, paßt nur auf die verjagten Unglücklichen, nicht auf die Buben, deren Anwesenheit im Lande Hiob schmerzlich genug am eigenen Leibe spürt. Dieser Gegensatz zeigt aber nur, daß die beiden auch sonst unparallelen Halbverse nicht zusammengehören. נכאו מן הארץ paßt am besten zu 5 a מן גוי גרשו und umgekehrt schließen auch 8 a und 5 b „Nichtswürdige und namenlose Leute, über die man lärmt wie über einen Dieb“ zu einem passenden Paar zusammen. Damit erledigen sich auch die oben erwähnten Schwierigkeiten von V. 5. Während demnach 5 a. 8 b zur Schilderung des Loses der Unglücklichen gehören, ist schon 8 a. 5 b ursprünglicher Bestandteil der Darstellung von Kap. 30. 8 b konnte ursprünglich natürlich nicht nach 6—7 folgen; kann ja von der Vertreibung aus dem Lande doch nicht erst nach der Schilderung des Elendlebens in der Wüste die Rede sein. Sprachlich ist נִכְּאוּ woh unmöglich, nicht minder aber ein נחבאו מן (Joüon). Dagegen scheint es mir graphisch möglich, daß א in נכאו für רת verlesen ist; נכרתו מן הארץ wäre in der Tat zu מן גוי גרשו die passendste Parallele; vgl. auch ונכרתנו מארץ חיים Jer 11, 19; ויצא חצי העיר בגולה ויתר העם לא יכרת מן־העיר Za 14, 2 ורשעים מארץ יכרתו ובוגדים יסחו ממנה Prv 2, 22 etc.

Mit V. 9 f. sind wir wieder mitten in unserem Thema: Nun aber bin ich ihr Spottlied geworden, sie verabscheuen und bespucken mich. Im Wortlaut von V. 9 ist לְמִלָּה im Sinne von „Gerede“ zwar anderwärts nicht belegt, aber deshalb doch nicht zu beanstanden.

Schwierig, weniger dem Wortlaut als dem Sinne nach ist V. 11: כי יתרו פתח ויענני ורסן מפני שלחו. „Neben רסן hat das

Nomen יתר „Strick“ alle Wahrscheinlichkeit für sich“ (Budde), freilich nur, wenn es gleich jenem im Sinne von „Zaum“ gebraucht ist. In a wie in b ist vom Öffnen, Abwerfen des Zaums die Rede. Das Subjekt dazu steht nach b in der Mehrzahl und auch in a wird nach dem Inhalt von V. 9 ff. für פתח + ו (von ויענני) der Plural פתחו zu lesen sein. b kann nur bedeuten: „Und den Zaum werfen sie ab von meinem Antlitz“, nicht „vor mir“, was das hebr. מפני an sich auch ausdrücken könnte, da שלח ohne ein „von“ nicht „abwerfen“ bezeichnen würde. Auch steht in Entsprechung zu רסן in b in der ersten Vershälfte: יתרו; wenn nun, da Hiob hier von sich allein in der Einzahl 1. P., von den Lästerbuben in der Mehrzahl 3. P. spricht, „sein Zaumstrick“ unmöglich korrekt sein kann, so empfiehlt sich dafür graphisch doch allein das naheliegende יתרי „mein Zaumstrick“, nicht das vorgeschlagene aber graphisch fernliegende יתרם. In dem ganzen Satze endlich „Denn meinen Zaumstrick lösen sie . . . und den Zaum werfen sie ab von meinem Antlitz“, verlangt die Parallele für das noch zu erklärende (ו)יענני die Lesung מעיני „von meinen Augen, meinem Gesicht“. Nach 41, 6 „Wer öffnet seines Zaumes Tore . . .?“ bedeutet die dort ursprünglicher von einem Tiere gebrauchte Redensart „sein Zaumzeug lösen“ soviel wie „ihn für so ungefährlich halten, daß man ihm keck in den Mund greifen darf.

Für die Erklärung der folgenden, bisher kaum verstandenen Verse ist zu beachten, daß, wie unten zu V. 12 und 15 gezeigt wird, mit V. 12 ein neues Fragment beginnt, dessen Subjekt nicht mehr die Buben von V. 1 f. sein können.

In V. 12 ist spätestens mit על ימין פרחח יקומו רגלי שלחו ein Sinnesabschnitt geschlossen, der mit dem folgenden zu einem Doppelstich nicht vereinigt werden kann, augenscheinlich vielmehr selbst schon die Reste zweier Halbverse enthält. Besonders im Hinblick auf die ähnliche Schilderung in 18, 8 ff kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß für den jetzt durchaus sinnlosen Text ursprünglich etwa על ימיני פח יקימו וברשת רגלי שלחו „Zu meiner Rechten stellen sie Fallen und und jagen meine Füße in ein Netz“ stand. Der Ausfall von רשת ist vor (רגלי) (שלחו) erklärlich. In dem letzten Wort des Verses, שלחו, treffen V. 11 und 12 zu auffallend zusammen, als

daß ein ursprüngliches Aufeinanderfolgen beider Säțe wahrscheinlich sein könnte. Dem Dichter ist diese plumpe Wiederholung kaum zuzumuten. Es hat vielmehr den Anschein, als ob erst ein Abschreiber, eben wegen der Ähnlichkeit von מפני שלחו V. 11 und רגלי שלחו V. 12, dies an jenes angeschlossen hätte. Das Subjekt von V. 12 f. ist darum nicht ohneweiters durch die Buben von V. 1 ff. gegeben. S. zu V. 15.

Ein weiterer vollständiger Vers ist nicht schon zu Ende von 12 c, sondern erst in 12 c + 13 a abgeschlossen: ויסלו עלי ארחות אידם: נתסו נתיבתי להיתי. Hier bedarf, da nun erst der Umfang des Saţes richtig bestimmt ist, nur mehr ein Wort der Erklärung, bezw. Berichtigung: נתסו, das sonst nicht zu belegen ist und hier in Parallele zu ויסלו steht, also nicht „zerstören“, wie man auf Grund der üblichen Gleichseţung mit נתץ anzunehmen pflegt, sondern im Gegenteil „den Weg errichten, bahnen“ bedeuten muß. Nun springt es aber in die Augen, daß נתסו nicht richtige Lesart, sondern im Anlaut nach dem folgenden נתיבתי entstellt ist. Nach Ps 78, 50 יפלס נתיב לאפו (vgl. auch Jes 26, 7; Prv 4, 26; 5, 6. 21) hat ursprünglich vielmehr entschieden פלסו dagestanden. Der ganze Saţ lautete mithin — nach Herstellung der geringfügig veränderten Endungen: ויסלו עלי ארחות אידי פלסו נתיבות להותי „Sie bahnen auf mich los die Wege meines Unglücks und ebnen meinem Verderben seine Straßen“.

So können Gottes Schrecken denn ungehindert auf dem bereiteten Wege herankommen. Das schildern schon die zwei folgenden, wieder zusammengehörigen Halbverse 13 b + 14 a: יעילו לא עזר למו: כפרץ רחב יאתיו, wo der Parallelismus bei Annahme der je für sich und bei falscher Saţteilung schon von anderen vorgeschlagenen Lesungen יַעֲלוּ und עֹצֵר für יעילו bezw. עזר nun klar hervortritt: „Da nahen sie und keiner wehret ihnen und wie in breiter Bresche rücken sie heran“. Beide Halbverse zeichnen gleichmäßig das Bild der Bresche in der Mauer der belagerten Festung, in die keiner sich stellt, um den anstürmenden Kriegerscharen das Eindringen zu wehren.

Somit gehören endlich auch 14 b und 15 a zu einem Doppelsaţ zusammen, תחת שאה התגלגלו: ההפך עלי בלהות, welche beiden Säţchen richtig schon Beer bei Kittel zueinander stellt. Sie bilden in der Tat zwei einander in allen Teilen genau ent-

sprechende Parallelglieder. Dann ist der Parallelismus aber auch in der grammatischen Form korrekt herzustellen und zu lesen: תחתי שאה תתגלגל ותהפך עלי בלהות „Unter mir wälzt sich Grauen heran, über mich rollt Schrecken hin“. ותהפך liest nach Ms. Kennicot 32 auch Beer a. a. O.; בלהות wird hier wie 27, 20 als fem. sing. konstruiert.

In diesem Verse erst sind Gottes Schrecken und Ängste genannt, die, wie sich nunmehr herausstellt, zu dem ganzen Abschnitte V. 12—15 a das Subjekt bilden. Sie sind es, die besonders in den Albträumen der Nacht das kommende Unheil vorherkünden und so Hiobs „Unglück den Weg bahnen“. Sie, die Spukgestalten der Nacht, sind als Kriegerscharen Gottes dargestellt, die Hiob berennen gleich einer belagerten Festung und in breiter Bresche auf ihn einstürmen. V. 12 ff. schließt somit in der Tat nicht unmittelbar an V. 11 an, wohinter das Stück nur wegen eines mit V. 11 gemeinsamen Stichwortes gestellt wurde. Deutlich setzt V. 12 ff. vielmehr die Schilderung vom Kampfe Gottes und seiner Scharen gegen Hiob 16, 9. 12 ff.: 19, 6 b. 8. 10 ff. fort, welche Stücke — nebst ihrer Umgebung — nicht nur selbst mit zu dem großen Gegensatz des Einst und des Jetzt in Hiobs Leben gehören, sondern u. a. in 19, 6 b. 12 c das hier vorausgesetzte Bild der Belagerung Hiobs, in 19, 12 b ויסלו עלי דרכם vielleicht geradezu als Folgeweiser eine Variante zu ... ויסלו עלי ארחות 30, 12 c enthalten.

Damit ist dieses Thema hier erschöpft. Die Fortsetzung von V. 15 eröffnet wieder ein anderes, mit 15 a nicht zusammenhängendes Fragment. V. 15 b c תנדף (so gewiß m. a. für תרדף) כרוח נדבתי וכעב עברה ישעתי hat an Ps 51, 14 השיבה לי ששון ישעך ורוח נדיבה תסמכני eine wichtige Parallele; übersetze etwa: „Wie Wind verweht ist meine Würde, der Wolke gleich verging mein Heil“. Wie V. 12 ff. mit 19, 6 b. 10 ff., so hängt unser Vers mit 19, 9 zusammen: „Meiner Ehre hat er mich entkleidet, entfernt die Krone von meinem Haupt“. V. 15 b c schließt somit nicht unmittelbar an die Schilderung der Schrecken in V. 12 ff., also auch nicht an seinen Vordersatz 15 a an. Vielleicht ist seine Einreihung an dieser Stelle durch den Anklang von נתיבתי V. 13 an נדבתי V. 15 veranlaßt. In unserem Kapitel steht V. 15 vielmehr V. 11 am nächsten, wonach aller Respekt vor Hiobs Reden heute geschwunden ist.

In V. 16 scheint in b „Es packen mich die Tage des Elends“ ein unmögliches Bild zu ergeben, weshalb ich vermute, daß an Stelle von יאחזוני ursprünglich יאתיוני gestanden hat: „Und nun zerfließt in mir mein Herz, (denn) gekommen sind über mich des Elends Tage“. Vergleiche dazu wie zum Gefüge des ganzen Verses V. 27: „Mein Inn'res siedet und hört nicht auf: Des Elends Tage haben mich ereilt“.

V. 17 ist zu übersetzen: „Nachts reißt die Knochen er von mir und meine Pulse ruhen (auch dann) nicht“, ist also noch ein Zug aus der Schilderung der Befehdung Hiobs durch Gott, der jenem auch nachts keinen Frieden gewährt. נקר, Jes 51, 1 „aus dem Felsen heraushauen“ (vgl. נקרת הצור „die Höhlung des Felsens“), wird gewöhnlich vom Herausreißen der Augen aus ihren Höhlen, hier der Glieder aus den Gelenken gebraucht. Für ערקי in b liegt in Fortsetzung zu „meine Knochen“ in a und mit Hinsicht auf die verwandte Redensart „auch nachts schläft sein Herz nicht“ Koh 2, 23 keine Deutung näher als die in der Tat schon durch die älteste Tradition bezeugte Fassung als „Herzadern, Pulse“. Vgl. schon LXX, die teilweise bei Beer angeführte jüdische Tradition, das schon von Dunasch verglichene arab. ʿuruq „Adern“ und besonders syr. ערקא „Bänder“, womit unser Wort als Aramäismus vollkommen identisch ist. Nennt Hiob die „Herzadern“ ja auch 17, 11 „Bänder des Herzens“! Gegenüber dieser so gut wie gesicherten Deutung sind alle anderen Vorschläge wohl als müßig abzuweisen.

V. 18 ברב כח יתחפש לבושי כפי כתנתי יאזרני ist noch unerklärt und keine der vorgeschlagenen Änderungen entspricht inhaltlich und sprachlich. Indes ergibt sich die Lösung leicht, sobald man nur einsieht, daß, entsprechend der Parallele יאזרני „gürtet mich“ in b, auch für יתחפש in a das naheliegende Zeitwort des Gürtens יתחבש einzusetzen ist. Dann ist zu übersetzen: „Mit Kraftfülle umband (umbindet) sich mein Kleid, gemäß meinem Unterkleid (d. h. ans Unterkleid geschmiegt) umgürtet(e) sie mich“. Wie in der Bibel häufig vom Kleiden, Gürten in Kraft die Rede ist (vgl. 1 S 2, 4; Jes 51, 9; 52, 1; Ps 18, 33. 40; 65, 7; 93, 1; Hi 39, 19; 40, 10 etc.), so sagt Hiob von sich, daß Kraftfülle der Gürtel um sein Kleid war. Das ist natürlich aber kein Satz aus der Darstellung der traurigen

Gegenwart Hiobs, sondern muß noch zu den Zügen des Glückes jener Zeit gehören, da Gott ihn noch beschützte.

Weder mit der Schilderung des einstigen Glückes noch mit dem Elend der Gegenwart befaßt sich der nun folgende Vers 19: „. . . dem Lehm und ich gleiche Staub und Asche“. „Ich gleiche Staub und Asche“ ist ein Urteil, das nach Hiobs Ansicht (vgl. 10, 9; 13, 12) von allen Menschen, selbst in ihrem Glücke gilt und nicht erst als Folgeerscheinung des über Hiob hereingebrochenen Unglücks angeführt sein kann. Inhaltlich scheint der Satz am besten in Kap. 42 zu passen, wo Hiob gegenüber der Gotteserscheinung seine eigene Niedrigkeit bekennt. Wenn LXX 42, 6 mit ἥγημαι δὲ ἐγὼ ἐμαυτὸν γῆν καὶ σποδόν wiedergibt, so übersetzt sie in der Tat nicht die dortige, sondern unsere Stelle, wobei sie ואתמשל von משל „herrschen“ ableitet. Schon Beer bemerkt, ohne 30, 19 heranzuziehen, fragend zu 42, 6: „ἥγημαι δὲ ἐ. ἐμ.: „נמשלתי?“ Ohne auf LXX viel Gewicht zu legen, der (oder deren Abschreiber) leicht eine Reminiszenz an die andere Stelle einen Streich gespielt haben mag, glaube ich in der Tat, daß 30, 19 nach 42, 6 gehört. S. zu dieser Stelle. Keine wahrscheinliche Erklärung weiß ich vorläufig für הרני, wovor wohl noch ein Wort ausgefallen ist. Der Sinn des Verses ist indes aus der Parallele klar.

Mit V. 20 beginnt eine Reihe von vier Versen (20—23), worin Gott in z w e i t e r Person angesprochen wird. Da kein Übergangsvers den plötzlichen Wechsel der angesprochenen Person rechtfertigt und auch inhaltlich V. 20 ff. mit den Themen der vorhergehenden Verse nichts gemein hat, unterliegt es keinem Zweifel, daß wir es auch hier wieder mit einem neuen Sprengstück innerhalb von Kap. 30 zu tun haben, dessen Zusammenhang gewiß wieder unter den anderen Du-Stücken in Kap. 7; 9; 10; 13; 14 zu suchen ist.

Innerhalb von V. 20, wörtlich „Ich schreie zu dir und du erhörst mich nicht, ich stehe und du merkst auf mich“, besteht keinerlei Parallelismus. 20 a klagt über Gottes Ungerechtigkeit, s. zum folgenden Verse; 20 b dagegen besagt, daß Gott stets auf Hiobs Tun achte, ihn nicht nur auf all seinen Wegen, sondern selbst im Stehen im Auge behalte, vgl. Ps 139, 2: „Du kennst mein Sitzen und mein Stehen . . .“. Danach ist 20 b dweifellos der Nachsatz eines Stichos wie „Dein Auge hältst zu offen über meinem Tun“ (14, 3).

In V. 21 wird man zunächst mit Graetz für תשטמני besser תשמטני lesen: „... mit der Stärke deiner Hand raffst du mich fort", nicht „hassest, schmähst du mich", was zur Stärke der Hand wenig passen würde. Zu einem solchen Nachsatz scheint indessen „Erbarmungslos bist du geworden gegen mich" nicht die passende Einleitung zu sein (s. sogleich), vielmehr scheint 21 a zu 20 b zu gehören: „Erbarmungslos bist du geworden gegen mich, ich rufe zu dir und du erhörst mich nicht". Die parallele Einleitung zu 21 b scheint dagegen ein Sätzchen gebildet zu haben wie „Es faßt mich an dein starker Arm (mit deiner Hand Gewalt raffst du mich fort)". Nicht ausgeschlossen ist es, daß — wofür bes. Dt 8, 17 zu sprechen scheint — dieses Sätzchen ähnlich wie V. 18 mit „Mit großer Kraft .. " begann, und dieser Anklang der Verse für die Einordnung der verschiedenen Fragmente mitbestimmend geworden ist.

Daß 21 b „Mit deiner Hand Gewalt raffst du mich fort" in der Tat anders als 21 a nicht von Gottes Verhalten in der Gegenwart, sondern vom baldigen Tode Hiobs durch Gottes den Menschen fortraffende Hand spricht, zeigt die Fortsetzung in V. 22: „Du hebst mich auf, läßt auf dem Wind mich fahren...". Schwierig ist der zweite Parallelsatz von V. 22 ותמגגני תשוה. Daß תשוה in Parallele zum Winde für תשואה stehe, und dieses „Sturm" bedeute, wie heute zumeist angenommen wird, ist darum verfehlte Auskunft, weil dieses Wort sonst nur für „Lärm, Getümmel" zu stehen pflegt, nicht für den Sturm w i n d, der zu רוח in a parallel wäre und weil bei solchem Subjekt dem Prädikat des Satzes תמגגני kein ungekünstelter Sinn abzugewinnen ist. Vgl. die ähnliche Stelle Jes 64, 5—6: „Und alle welken wir wie das Blatt und unsere Sünden entführen uns wie der Wind ... Denn du hast dein Antlitz vor uns verhüllt und läßt uns schmelzen (ותמוגנו; lies aber auch hier korrekter ותמגגנו) durch unsere Sünden". Ist somit, wie noch V. 23 ganz gewiß macht, hier vom Tode die Rede, der den Menschen entführt wie der Wind die abfallenden Blätter der verwelkten Pflanze, so wird man für das zweite Bild wohl etwa „Du läßt uns vergehen (sich auflösen) in der Vergessenheit (lies also בנשיה für תשוה, תשיה)" vorauszusetzen haben. Vgl. „das Land der Vergessenheit" (ארץ נשיה) für die Unterwelt Ps 88, 13. Noch passender wäre das Bild von der Auflösung in der Vergessen-

heit, wenn auch die hebräische Kosmologie an einen Strom des Vergessen(werden)s dachte. Von Wassern der Unterwelt ist ja sonst häufig die Rede.

V. 23 spricht klar und unmißverständlich vom nahen Tode. Aber auch hier scheint a „Denn ich weiß, (im) Tode läßt du mich weilen“, nicht ganz korrekt; nicht nur, daß hinter „ich weiß“ ein כי „daß“ nicht gut hätte fehlen dürfen, daß es statt מות hätte במות „im Tode“ lauten müssen, ist ein „ich weiß“ innerhalb der Schilderung der Auflösung des Menschen an sich geeignet, die beabsichtigte Wirkung zu schwächen. In Berücksichtigung der Parallele in b „und im Haus der Bestimmung alles Lebend'gen“ vermute ich daher, daß כי ידעתי verschrieben ist für בית־יעת: „Im Zelt des Todes läßt du dann mich weilen, dem Haus, daß allem Lebenden bestimmt“.

Hier bricht das durch die Anrede Gottes in zweiter Person zusammengeschlossene Fragment V. 20—23 ab. Enger gehören darin zusammen V. 21 b—23, worin Hiob von seinem nahen Tode, der Unterwelt als seinem künftigen Hause spricht. Daran schließt wohl nichts besser als 17, 13—16: Wenn ich aber einmal in Scheol mein Zelt aufschlage, wo bliebe dann noch meine Hoffnung? Damit scheint in der Tat 17, 13—16 gleichfalls den Du-Stücken der Hiobreden zugewiesen zu werden.

V. 24 אך לא בעי ישלח יד אם בפידו להן שוע zählt zu den schwierigsten Stellen unseres Buches. In der gegenwärtigen Textgestalt ist a Aussage-, b aber Bedingungssatz ohne Nachsatz; in a fehlt das Subjekt, in b das Prädikat des Satzes; להן, weiblich, hat kein Beziehungswort, und endlich sind בעי und שוע in diesem Zusammenhang undeutbar. Nur negativ läßt sich feststellen, daß V. 24 nicht mehr wie die vorhergehenden Verse an Gott in zweiter Person sich richtet. V. 24 ist darum inhaltlich nicht an V. 20—23 anzuschließen.

Die versuchten Deutungen des überlieferten Textes müssen darum mit den meisten Neueren von vornherein als künstliche Umdeutungen abgelehnt werden. Aber auch die Versuche, durch Eingriffe in den Text eine mögliche Vorlage zu erschließen, sind nur zum kleinsten Teile auch nur einer Widerlegung wert. Hieher gehören nur folgende Vorschläge: 1. die heute mit kleinen Varianten meist gewählte Fassung: „Doch reckt nicht ein Ver-

sinkender (Dillmann u. a.: טבע) die Hand aus oder schreit er (ישוע) bei seinem Verderben nicht um Hilfe?“ o. ä. Diese Deutung ist sprachlich falsch, weil a im Text kein Fragesatz und darum auch אם in b nicht Fragepartikel sein kann, שלח יד niemals Ausdruck des Hilfesuchens ist, בפידו „in seiner Heimsuchung“ zu einem Versinkenden nicht paßt, — und sachlich ein nichtssagender Gemeinplatz, den mit einem „Doch“ des Widerspruchs einzuleiten nicht der geringste Anlaß vorliegt. Wer wollte dem Versinkenden das Handausstrecken übelnehmen! — 2. Beers Deutung: „Habe ich nicht hülfreich Hand angelegt an den Elenden (אם לא בעני אשלח יד) und wurde er nicht in seinem Unglück [von mir] gerettet?“. Aber abgesehen von den unerklärlichen Textentstellungen, bes. der 1. Person des Zeitworts in die dritte, der unwahrscheinlichen passiven Fassung von b, dem Fehlen der Hauptperson „von mir“ etc. bedeutet שלח יד ohne Suffix und mit den Vorwörtern ב oder אל ausschließlich „an jmd. (etwas) Hand anlegen“ in üblem Sinne. Die einzig sichere Aussage unseres Verses scheint vielmehr eben die zu sein, daß irgendwer an einen anderen, „wenn er in seinem Unglück . . . nicht Hand anlegt“, das Leben des der Strafe Verfallenen schont. Danach mag der ursprüngliche Text etwa in der Richtung des folgenden Vorschlags zu suchen sein: אך לא אבה לשלח יד אם בפידו לחן שוע. Ein solcher Vers fehlt in der Tat (s. unten) entschieden hinter 31, 29—31: „Wenn ich mich freute über meines Hassers Unglück (פיד) und triumphierte, da ihn Übles traf — Vielmehr erlaubt' ich meiner Kehle nicht, sündhaft im Fluch sein Leben zu verlangen. Wenn meine Zeltgenossen da nicht sprachen, O laßt uns seines Fleisches satt uns essen!“ Hierauf: „Ich aber wollte nicht Hand an ihn legen, wenn er in seinem Unglück Gnade flehte“. Und daß dies in der Tat der ursprüngliche Zusammenhang von V. 24 sein dürfte, zeigt der Umstand, daß hiemit sich auch der passendste Anschluß für den nun folgenden Vers 25 ergibt: Sagt 31, 29 ff.: „Wenn ich mich freute über meines Feindes Unglück . . .“, so fährt 30, 25 fort: „Wenn ich, den hart der Tag traf, nicht (vielmehr) beweint und meine Seele nicht sich härmte um den Armen“.

Im einzelnen ist לחן und שוע für לחן שוע schon von anderer Seite vorgeschlagen werden; vgl. Beer z. St. Zu 24 a vgl.

1 S 26, 23, wo David in ähnlicher Situation, trotz der Verlockungen durch die Gefährten von sich sagt: ולא אביתי לשלח ידי במשיח יהוה. Graphisch zu beachten ist לאבע für [א]ל אבה, wonach die Negation auch hier wie an anderen Stellen ursprünglich durch bloßes ל bezeichnet war.

Daß V. 25 in den Zusammenhang von Kap. 31 gehört, haben schon Siegfried und Grimme gesehen. Hieher gerieten V. 24—25 wohl wegen des „Weinens“ in V. 25, das zum Inhalt von 30, 26—31 zu gehören schien.

V. 26—31 kehren wieder zum Thema des Hauptstückes von Kap. 29—30, der Gegenüberstellung von Hiobs früherem Glanz und seinem gegenwärtigen Elend zurück. Keine textliche Schwierigkeit bieten V. 26—27: „Auf Gutes hoffte ich, doch Böses kam, ich harrt' auf Licht, doch kam nur Dunkel. Mein Innres kocht und hört nicht auf: Des Elends Tage haben mich ereilt“. Bes. V. 27 ist eng verwandt mit V. 16 (s. oben dazu), neben dem er ursprünglich gestanden haben dürfte. Wahrscheinlich wird es dann aber in einem der beiden Sätze etwa יום אידי „der Tag meines Unglücks“ gelautet haben statt des zweimaligen „Tage des Elends“ (ימי עני).

In V. 28 habe ich קדר הלכתי in m. Entstehung d. sem. Sprachtypus I, 210 wegen des folgenden בלא חמה „ohne Sonne“ als „düster, im Dunkeln wandle ich“ festhalten wollen. Da indes, wie ich a. a. O. gezeigt habe, in dieser Verbindung sonst überall קדרנית. קדר „gebückt gehen“ zu lesen ist, ist es höchst unwahrscheinlich, daß hier allein eine andere Wendung vorliegen sollte. Dann kann freilich בלא חמה „ohne Sonne“, das aus anderen Gründen schon von anderen beanstandet worden ist, nicht richtig sein. Graphisch am nächsten liegt dafür das von Duhm vorgeschlagene בלא נחמה, vielleicht auch בל אנחמה „Gebeugt (vor Trauer) geh' ich umher ohn' einen Trost, ich steh' in der Gemeinde auf, zu weinen“. Daran schließt gut V. 29 „Ein Bruder ward ich den Schakalen und ein Genosse den Straußen“, ebenso auch V. 31 „Und zur Trauer ward mein Zitherspiel, zum Klagelaut meine Flöte“.

Dagegen ist V. 30 „Meine Haut ward schwarz auf mir, verdorrt ist mein Gebein vor Hitze“, ein Zug aus der Schilderung der Krankheit wie 19, 20 etc., zwischen V. 29 und 31 somit nicht an richtiger Stelle. V. 26—29. 31 scheinen deutlich den

Abschluß der Gegenüberstellung des Einst und des Jetzt zu bilden. S. zu dieser Gegenüberstellung im ganzen noch zu Ende von Kap. 31.

Kap. 31 führt uns mit V. 1 mitten in eine ausführliche Darlegung der Schuldlosigkeit Hiobs, ein Thema, das in der Tat auch in dem Großteil dieses Kapitels in Form eines Reinigungseides durchgeführt wird. Aber einerseits ist V. 1, die ganz spezielle Beteuerung, daß Hiob auf kein Mädchen sein Auge geworfen, auf keinen Fall ein Einleitungssatz, der zu Beginn des Reinigungseides, unmittelbar hinter der in 30, 26—29. 31 entschieden abgeschlossenen Darstellung seines Elends einsetzen könnte. Kap. 31 ist so darum gewiß nicht die unmittelbare Fortsetzung von Kap. 30. Vielmehr stehen Stücke desselben Reinigungseides zumindest auch in Kap. 27 und 29; und 27, 2—6 ist sicherlich das ursprüngliche Anfangsstück des Reinigungsschwures. Anderseits enthält Kap. 31 aber neben den Stücken des Eides auch noch Fragmente anderen Inhaltes, s. unten. Es ist danach durch das Zeugnis des überlieferten Textes durchaus nicht zweifelsfrei festgestellt, daß gerade Hiobs Eidschwur ursprünglich den Abschluß des Dialogs mit den Freunden bildete.

In den folgenden Beteuerungen Hiobs sind zu unterscheiden a) echte Schwursätze, die durch die Schwurpartikel אם eingeleitet sind, und b) bloße Versicherungen der Unschuld Hiobs in positiven Aussagesätzen. Doch ist es nicht ausgeschlossen, daß solche Beteuerungen gelegentlich auch als Einschubsätze den Schwur unterbrechen.

Bloß Aussagesatz ist gleich V. 1: „Einen Vertrag schloß ich mit meinen Augen, nicht zu achten auf ein Weib", wo mit Duhm gewiß מהתבונן für ומה אתבונן zu lesen ist. An richtiger Stelle steht dieser Satz, zu dem hier jeder Anschluß fehlt, keinesfalls.

V. 2—3 „Und was ist das Los von Gott da droben, das Erbteil von Schaddai in den Höhen! Fürwahr, nur Unglück für den Frevler und Elend (?) für die Übeltäter!" haben nichts mit der Unschuldsfrage Hiobs zu tun, sondern sind deutlich die Einleitung zur Darstellung des Untergangs der Bösen aus einer Freundesrede. V. 2—3 könnten beispielsweise vor 27, 7 gestanden haben: „So wie dem Frevler geh' es meinem Feind und meinem Gegner wie dem Bösewicht!". Da diesem Verse

dort die ursprüngliche Einleitungsformel des Schwures in Kap. 31 vorausgeht, seine Einleitung aber hier erhalten ist, scheinen diese Stücke in einer älteren Vorlage nebeneinandergestanden zu haben. Zu נכר vgl. Ob 12. Die Zusammenstellung von V. 1 mit V. 2—3 erfolgte wohl unter Einfluß der Übereinstimmung von ומה in V. 1 und 2.

V. 4 „Sieht er ja meine Wege und zählt all meine Schritte!“ gehört wieder in den Zusammenhang der Beteuerung 27. 2—6, schließt aber weder an 31, 1 noch an 27, 6 sogleich an, weil „er“ in 31, 4 unmittelbar vorher die Nennung Gottes voraussetzt. Hinter V. 3 zog V. 4 der gleiche Satzbeginn mit הלא.

Zu V. 4 gehört weiter nicht V. 5 (s. sogleich), sondern V. 6 „Wägt er mich ja auf gerechter Wage, und kennt ja Gott meine Redlichkeit“. Daß V. 5 אם הלכתי עם שוא ותחש על מרמה רגלי und V. 7 ... אם תטה אשרי מני הדרך von V. 4 und 6 abhängen, ist darum unwahrscheinlich, weil אם in der ganzen Folge des Kapitels „wenn“ nicht „ob“ bedeutet und weil speziell „und Gott kennt meine Redlichkeit“ eine Fortsetzung durch „ob mein Fuß vom Wege wich . . .“ nicht verträgt.

Wie V. 4 und 6, gehören somit auch V. 5 und 7 a b zusammen: „Wenn ich mit Trug (d. h. mit Betrügern) umherging und zur Täuschung eilte (l. wohl m. a. ותָּחַש אל מרמה) mein Fuß. Wenn wich vom Wege (l. דרך ohne Artikel) mein Schritt und mein Herz den Augen folgte“. Welche Sünde Hiob damit meint, daß sein Herz seinen Augen folgte, ist nicht genauer gesagt; am nächsten liegt wohl die in der Fortsetzung in V. 9 f. behandelte Sünde des Ehebruchs. Keineswegs paßt indes dazu das ohne Parallele hier anschließende Sätzchen 7 c „und etwas hangen blieb in meiner Hand“, das ein Eigentumsdelikt behandelt und das mit einem Vordersatz wie etwa „Wenn ich des Armen Gut geraubt“ an früherer oder späterer Stelle als 7 a b zu stehen hätte.

V. 8 bringt die erste der Strafen, die Hiob für allfällige Schuld auf sich herabwünscht. Die meisten der im folgenden erwähnten Strafen treffen nach dem Grundsatz der Talion den Gegenstand der Sünde selbst und haben teilweise geradezu spiegelnden Charakter: „Wenn ich gegen die Waise den Arm erhoben, mag mein Arm aus dem Gelenk fallen . . .“ (V. 21—22) etc. Das trifft auf V. 8 „So mögen andre essen, wo ich säte, und

meine Sprößlinge entwurzelt werden“, dann jedenfalls nicht zu, wenn dies ursprünglich auf die in V. 7 genannte Sünde folgte: „Wenn mein Herz den Augen folgte“. S. zu V. 12.

Somit schließt unmittelbar an 7b „... und mein Herz den Augen folgte“ wohl: V. 9: „Wenn sich mein Herz betören ließ ob einer Frau und an des Nachbars Tore ich gelauert“. Dann soll, so sagt V. 10, „meine Frau einem anderen mahlen (oder l. m. a. תִּטָּחֵן „gemahlen werden“, was nach der Parallele in b übertragen zu verstehen wäre?). V. 11 כִּי הוּא זִמָּה וְהִיא עָוֹן פְּלִילִים scheint allzu kurz; es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieser Text nur einen Teil des ursprünglichen Verses, vielleicht auch nur einen Halbvers darstellt. עָוֹן פְּלִילִ(ים) hier und V. 28 scheint soviel wie „ernstliche, wirkliche Sünde“ zu bedeuten; vgl. פלל „für wahr halten, glauben“ auch wohl oben 29, 24.

Wie V. 11, so scheint auch V. 12 „Denn ein Feuer ists, das bis zum Abgrund frißt“ ... eine weitere Begründung der moralischen Verwerflichkeit des Ehebruchs geben zu wollen. Aber dieser Deutung widerstrebt die Fortsetzung. „Und all meine Ernte entwurzelt“ mit der persönlichen Beziehung auf Hiob zeigt, daß es sich hier um keine theoretische Verurteilung einer Sünde, sondern in dieser Versfolge allenfalls um eine Verwünschung handeln kann: das Feuer soll fressen, der Ertrag soll entwurzelt werden!

Nach der sehr ähnlichen Stelle Dt 32, 22 „Denn Feuer brennt in meinem Antlitz (באפי) und flammt bis zum Grunde der Scheol und frißt den Boden und seinen Ertrag ...“ wird man aber in V. 12 noch eher eine Ausmalung der Zornesgewalt Gottes sehen, die ursprünglich wohl hinter V. 23 stand: Gottes Gewalt kann ich mich nicht entziehen (V. 23). Hierauf V. 12: „Denn die ist ein Feuer, das bis zur Hölle frißt und meinen ganzen Ertrag verzehrt“. Hinter V. 11 trat V. 12 wegen des gleichen Versanfangs mit: „Denn sie ist ...“ Schon wegen Dt 32, 22 ist in b für תשרש entschieden m. Duhm. Beer, Budde u. a. תשרף zu lesen. Zu עד אבדון vgl. immerhin auch עדי אבד Nu 24, 24 und Gesenius-Buhl s. v. אבדון.

V. 12 ist somit mit V. 8 inhaltlich nicht verwandt. Fragt man sich nun, welcher Schuld im ursprünglichen Texte die Strafe von V. 12 galt, so ist hiebei zunächst folgendes zu beachten.

Die Zahl der Hiob zur Verfügung stehenden Strafen ist von vornherein eng begrenzt. So schwer ist er von Gott an seinem Hab und Gut, an seinen Angehörigen wie am eigenen Leibe geschlagen, daß außer dem Tod, den er nicht fürchtet, nur schwer noch ein Leid ihn heimsuchen könnte, das er nicht schon erfahren, und das er nicht selbst als gegenwärtig uns geschildert hätte. Es ist nicht leicht, nach Satans Folter neue Pein zu ersinnen. Indes ist in der Rahmenerzählung Hiob insoweit verschont geblieben, als ihm sein Weib gelassen wurde — offenbar, weil die alte Erzählung nach antiker Anschauung den Wert des Weibes, das sich zudem ersetzen ließ, nicht hoch anschlug; daß er nicht eines Körpergliedes beraubt wurde, das er, sollte die Erzählung glaubhaft sein, nicht wieder hätte erhalten können; und daß endlich von dem Verlust von Grundbesitz Hiobs nicht die Rede ist — neben anderen Gründen wohl hauptsächlich darum, weil die alte Erzählung Hiob, den reichen Scheich im Ostlande, als Herdenbesitzer, nicht als Ackerbauer gedacht hatte. In diese Lücken greift nun der Dichter des Fluches ein, woraus wir zugleich erkennen, daß er den Inhalt der einleitenden Erzählung als etwas Gegebenes benützt und nicht erst selbst für seine Zwecke konstruiert hat.

Für viele Vergehen, von denen Hiob sich durch seinen Schwur reinigen will, konnte die nach alter Rechtsanschauung entsprechende Strafe, als durch die Wirklichkeit überholt, nicht angeführt werden. Die ursprüngliche Textanordnung wird darum jeweils eine Reihe von Verfehlungen zusammengefaßt und nur an passender Stelle durch die zur Verfügung stehende Strafe unterbrochen haben. Was im besonderen die Verwünschung des Ackers anlangt, der Hiob Dornen tragen soll statt Weizen, so steht sie mit Recht in V. 40 der Sünde am Acker gegenüber: Wenn ich mir zu Unrecht Boden angeeignet habe. Es ist darum nicht ausgeschlossen, daß auch V. 8 „Was ich gesät, das soll ein anderer essen, und meine Sprößlinge entwurzelt werden!" mit zum Fluche vom V. 40 a b gehörte. Doch könnte V. 8 recht gut auch V. 17 folgen: „Wenn ich allein mein Brot gegessen, die Waise nichts davon erhielt": „So soll, was ich gesät, ein andrer essen . . ." Daß V. 8 etwa übertragen, von den Sprößlingen, d. h. von den allenfalls noch zu erwartenden Kindern reden sollte, ist nicht anzunehmen. Hiob, der den

nahen Tod vor Augen hat, denkt an Kindersegen zuletzt. Was sollte auch ein Fluch, der erst einen solchen Segen zur Voraussetzung haben müßte!

Von Verfehlungen an Schwächeren, wie Witwen und Waisen, Hungrigen, Nackten und Sklaven, sprechen V. 13—22. Innerhalb dieser Gruppe behandeln V. 16—20 die Unterlassung der den Hilflosen geschuldeten Unterstützung, während V. 13—15. 21—22 darüber hinaus die Ausnützung der Schwäche der Sklaven und Waisen zu eigenem Vorteil zurückweisen. Man kann vermuten, daß beide Gruppen ursprünglich für sich (s. zu V. 21 ff.) standen und das schwerere Vergehen vorangestellt war, so daß in der Fortsetzung steigernd gesagt wird, daß weit entfernt, ihre Schwäche auszunützen, Hiob vielmehr den Armen jede mögliche Hilfe geleistet habe. Die zu V. 13—15 und 21—22 gehörige Strafe steht in V. 22. Stand in der anderen Gruppe ursprünglich V. 17 an letzter Stelle, so konnte als Fluch darauf V. 8 (s. zu V. 12) gefolgt sein. Zu Ergänzungen aus der Fortsetzung und früheren Stellen s. unten.

V. 13 „Wenn ich des Knechtes Recht mißachtet und meiner Magd in ihrem Streit mit mir“ wird ähnlich wie die Sünde des Ehebruchs in V. 11, die Anbetung falscher Götter in V. 27, durch eine Begründung für die Schlechtigkeit solchen Handelns V. 14—15 ergänzt, die hier in der Tat passend und notwendig ist, da das „Recht“ der Sklaven im Altertum gewiß nicht selbstverständlich war. S. auch zu V. 23. Unmittelbar hinter V. 13 ist vielleicht noch 17, V. 5 (s. z. St.) einzusetzen, der den Rechtsraub am Sklaven näher bestimmen würde: „Von seiner Mühe Fremde zu beteilen, und mögen seine eignen Kinder schmachten“. Im einzelnen wird für עֹשֵׂנִי u. ויכוננו V. 15 korrekt wohl עֹשָׂנִי u. m. a. וַיְכוֹנְנֵנוּ zu lesen sein.

V. 16 und 17, von den Armen, der Witwe und Waise, sind korrekt. Dagegen ist in V. 18 z. T. m. a. in einheitlicher Beziehung des Satzes auf das in V. 17 b genannte Waisenkind wohl zu lesen: כי מנעורו גִּדַּלְתִּיו כאב ומבטן אמו אנחנו „Vielmehr hab' ich seit seiner (nicht „meiner“!) Kindheit ihn erzogen, vom Mutterschoß an leitete ich ihn“. S. oben zu V. 12.

Keine Schwierigkeit bieten weiter V. 19—20 vom frierenden Wanderer. Zum Zusammenhang von V. 16—20 gehört auch 34 c; s. unten dazu. Auch der Text von V. 21—22 bietet keinen An-

stoß; daß diese Verse sich inhaltlich am nächsten mit V. 13—15 berühren, ist schon oben ausgesprochen worden. Dafür, daß V. 21 ff. ursprünglich in der Tat auf V. 13—15 folgte, spricht auch V. 23, der die Verwerflichkeit eines Rechtsraubes an der Waise kurz mit der Furcht vor Gott begründet. Das ist nichts anderes als ein knapper Hinweis auf die vorausgegangene Bemerkung zum Rechtsraub am Sklaven: Was aber könnte ich Gott erwidern, wenn er mich zur Rechenschaft zöge? Ist der Sklave nicht ebenso Gottes Geschöpf wie ich?

Dagegen bietet V. 23 textliche Schwierigkeiten, die bisher nicht befriedigend gelöst sind. Für כי פחד אלי איד אל ומשאתו לא אוכל ist zu lesen כי פחד אלי אירא ומשאתו לא אֶכָּלֵ(א) „Denn meines Gottes Schrecken fürchte ich und seiner Scheu verschließe ich mich nicht“. Vgl. „Du wirst nicht fürchten vor dem Schreck der Nacht“ Ps 91, 5; „Du wirst nicht fürchten vor plötzlichem Schrecken“ Prv 3, 25 etc. und andrerseits unten zu 33, 21. Die Vokalisation שְׂאָתוֹ für שְׂאֵתוֹ im Sinne vom „Furcht“ wird durch Prv 3, 25 doch sehr wahrscheinlich gemacht. Hier schloß weiter wohl V. 12 an; s. oben zu diesem Verse.

V. 24—28 behandeln, mehr mit V. 7 ff. als mit V. 13—23 zusammenhängend, Überhebung im Reichtum und Anbetung falscher Götter. In V. 25 ist als Parallele zu רב חילי vielleicht auch כבוד statt des adjektivischen כביר in Erwägung zu ziehen. V. 26—28 bieten sprachlich keine Schwierigkeit.

Von Schadenfreude über des Feindes Unglück handeln V. 29—31. Hier scheint indes V. 31 אם לא אמרו מתי אהלי מי יתן מבשרו לא נשבע jeder Erklärung zu spotten, da dieselbe Redensart hier unmöglich anders verstanden werden kann als in ומבשרי לא תשבעו 19, 22. Alle Schwierigkeiten schwinden mit der Erkenntnis, daß der Schilderung des Benehmens der Zeltgenossen in V. 31 ursprünglich noch ein Vers gefolgt sein muß, der im Gegensatz dazu von Hiobs eigenem Verhalten sprach. Auf V. 31: „Wenn meine Zeltgenossen da nicht sprachen: O äßen wir (lies לוא für לא) an seinem Fleisch uns satt“ folgten, wie oben z. St. gezeigt wurde, ursprünglich wohl die Verse 30, 24—25 „Ich aber wollte nicht Hand an ihn legen, wenn er in seinem Unglück Gnade flehte. Wenn ich, den hart der Tag traf, nicht vielmehr beweint und meine Seele nicht

vergehn wollt' um den Armen". Im einzelnen ist für התעררתי V. 29 besser als הריעתי (Beer, Budde) wohl התרעעתי zu lesen; s. zu 17, 8. Zu עגם, eigtl. = אגם „verhauchen" s. zu 41, 12.

V. 32 „Nicht blieb der Fremdling draußen über Nacht, dem Wandrer (vokalisiere m. a. לאֹרַח) öffnete ich meine Türen" ist kein richtiger Schwursatz, sondern wie 29, 13 etc. positive Behauptung. Der Vers hat ursprünglich wohl nicht zwischen der Abschwörung der Schadenfreude und der Verheimlichung der eigenen Schuld gestanden, zu denen er auch sachlich nicht paßt. S. zu 34 a.

V. 33—34 b: Wenn ich meine Sünden geheimgehalten ... Für V. 33 a hat schon Graetz mit der Lesung מאדם für כאדם den richtigen Sinn erschlossen: „Wenn ich v o r Menschen meine Schuld verbarg"; vgl. auch Budde z. St. In b wird בחבי nach dem Aramäischen als „in meinem Schoß (zu hehlen meine Sünde)" gedeutet. Indes ist zu beachten, daß dafür בחכי „in meinem Gaumen" graphisch recht naheliegt und sich sachlich, sowie nach der Parallele „und er hält es zurück in seinem Gaumen" 20, 12 eher empfiehlt. Im M u n d e die Schuld verbergen heißt sie nicht eingestehen wollen. Für המון רבה 34 a, das grammatisch unmöglich ist, wird man nach המון קריה 39, 7 am leichtesten המון רבה „Trubel der großen S t a d t" vokalisieren, vgl. Ruth 1, 19 und oben zu 3, 14. Daneben mag man entsprechend der Parallele „die Verachtung der Familien" in b דבת המון „die Nachrede der Menge" in Betracht ziehen, vgl. דבת רבים Jer 20, 10; Ps. 31, 14; דבת עם Ez 36, 3.

Dagegen hat mit der Verhehlung der Sünden Hiobs nichts mehr zu tun V. 34 c „und ich schwieg und ging nicht zum Tore". Hätte Hiob seine Schuld verheimlicht, so läge ja gar kein Grund vor, nicht zum Tore hinauszugehen, auch wäre es ungereimt, die Schuld auf die Weise geheim halten zu wollen, daß man sich selber im Hause verbirgt. Wie schon Steuernagel richtig erkannt hat, muß 34 c auf einen Vordersatz gefolgt sein etwa wie: „Wenn ein Wanderer an meine Türe klopfte", hebr. אם דפק עובר דלתי, darauf: „und ich mich still hielt, nicht zur Türe ging"; vgl. Gen 18, 2 „und er eilte ihnen entgegen zum Tore" etc. Dann folgte aber dieser Satz ursprünglich nicht auf

34 a b, gehört vielmehr dem Zusammenhange von V. 13—20. 32 an. Hiehergestellt dürfte V. 34 c wegen des Anklangs von ואדם an כאדם 33 a worden sein.

In V. 35 sind zunächst die augenscheinlich parallelen Stichen a b מי יתן לי שמע לי הן תוי שדי יענני in Betracht zu ziehn. Verlangt schon der Sinn, daß in a nicht allgemein der Wunsch nach *einem Zuhörer*, sondern nach *Gott* als Zuhörer ausgesprochen werde, so ergibt sich auch aus der Parallele und daraus, daß שדי in der anderen Vershälfte אל(וה) verlangt, die Notwendigkeit der Lesung מי יתן אֵל ישמע לי in a. In b ist הן תוי „Ja, mein Zeichen (Kreuz?)“ absolut unmöglich. Es muß in Parallele zu מי יתן gleichfalls eine *Wunschpartikel* dastehen. Man darf wohl an הֵן לוּ denken, vgl. Gen 30, 34 ויאמר לבן הֵן לוּ יהי כדברך; daß die Akzente dort הֵן לוּ (wohl mit Unrecht) auseinanderreißen, tut nichts zur Sache. Dem hebr. לוּ(א) entspricht aram. und syr. לְוַ(א)י, der Zusammensetzung הן לו im Jüd.-Aram. und Nhebr. הלואי wie im arab. jā laita etc. Es ist somit recht wahrscheinlich, daß in dem an Aramaismen reichen Buche Hiob הן לוי für הן לו(א) gesetzt und in הן תוי verlesen werden konnte.

35 c וספר כתב איש ריבי hat mit dem Wunschsatz „O möchte Gott doch auf mich hören und wollte Schaddai mir erwidern!“ in 35 a b dagegen keinerlei Zusammenhang. Daß Hiobs Gegner, d. h. Gott, ein Buch schriebe, wäre ein ganz ungereimter Wunsch. *Für sich* wünscht Hiob 19, 23, daß *seine* Worte aufgeschrieben würden, um, wenn nicht Gott, so doch allen Menschen sein Recht zu künden. Weshalb aber und für wen sollte sein Gegner, von dem Hiob nur Erhörung, Antwort will, der nur Hiob persönlich *ein* erlösendes Wort zu sagen brauchte und dem dazu tausend Wege offenstehen, just ein Buch schreiben? Wozu kommt, daß וספר כתב im Perfektum kein Wunschsatz und auch gar nicht ein Anfangsstichos eines Verses sein kann, vielmehr nur ein alleinstehender Halbvers ist, dem *vorher* ein Parallelstichos fehlt[1]). Schließt somit 35 c ohnehin nicht direkt an den für sich abgeschlossenen Doppelstich 35 a b an, so fehlt auch jeder äußere Anlaß, das in der

[1]) So richtig auch Steuernagel, dessen Ergänzungsversuch aber abzulehnen ist.

Vergangenheit gehaltene Sätzchen zu einem Wunschsatz umzubiegen.

V. 35 c ist somit nicht zur Fortsetzung von 35 a b heranzuziehn. Das Sätzchen hat aber auch mit V. 36—37 nichts zu tun. V. 36 besagt wörtlich: „Ob ich es (ihn) nicht auf meiner Schulter trüge, zur Krone mir es (ihn) um mich wände". Budde meint nun: „Sicher ist es die Schrift (im Hebr. männlich) des Gegners, die Hiob auf seine Schultern heben und als Krone sich umwinden will, nicht der Gegner selbst oder der שֹׁמֵעַ von 35 a (Hoffmann)". Aber Budde hat nur im Negativen Recht, nicht im Positiven. Hiob wünscht, daß Gott ihm antworte (35 a b); darauf kann natürlich gesagt werden — mag es auch in unserem Falle recht überflüssig sein — wozu diese Antwort dienen soll. Und wenn nun schon die Antwort nach 35 c schriftlich, in einer Buchrolle, gegeben werden soll, so könnte das doch nur den Zweck haben, nicht nur Hiob allein, sondern allen Menschen ein D o k u m e n t von Hiobs Unschuld zu geben, das sie l e s e n sollen. Was aber will Hiob mit dieser Rolle tun? Er will sie — nur das können die streng parallelen Sätzchen von 36 a b besagen — als K l e i d u n g s s t ü c k gebrauchen, sei es, daß er sie als Schulterkleid überwirft, oder als Krone um sein Haupt wickelt, ganz zu schweigen von V. 37, der nach einem solchen Vordersatze zu hellem Unsinn mißdeutet wird. Die dem Dichter hier — zwecklos — zugemutete Geschmacklosigkeit ist bei dieser Auffassung nicht geringer, als nach der von Budde zurückgewiesenen Ansicht, derzufolge Hiob seinen Gegner, also Gott selbst, als Schulterkleid und Kopfbund verwendete.

Nur in ü b e r t r a g e n e m Sinne, von einer guten oder schlechten E i g e n s c h a f t sagt die althebräische Dichtung, daß der Mensch sich darein hülle wie in ein Gewand; und wie Hiob 30, 18 sagt, daß K r a f t ihn umgeben habe wie ein Gürtel, 29, 14, daß G e r e c h t i g k e i t ihn umhüllte wie ein Gewand, sein R e c h t ihn umwand wie ein Kopfbund, so kann er auch hier im Bilde des Kranzes um das Haupt und des Überwurfs auf den Schultern nur eine E i g e n s c h a f t meinen, deren er sich rühmt. Und der folgende Vers 37 läßt keinen Zweifel daran, daß, wie auch sonst am wahrscheinlichsten sein muß, Hiob hier in weiterem Zusammenhang mit 35 a b, dem

Wunsch nach einer Auseinandersetzung mit Gott, — von seinem Rechte spricht: „Stolz in mein Recht mich hüllend, mit meiner gerechten Sache als Krone um mein Haupt — sagt V. 36 — würde ich vor Gott treten". Und hierauf V. 37: „Die Zahl meiner Schritte würde ich ihm künden, wie ein Fürst mich ihm nahen". Die in dieser Übersetzung vorausgesetzte Fassung von אקרבנו als Qal ist darum notwendig, weil das Fürwort hinter diesem Zeitwort ebenso als auf Gott bezüglicher Dativ — ihm, Gott, — gefaßt werden muß wie bei dem in der anderen Vershälfte entsprechenden אגידנו. Die Anfügung des dativischen Fürworts an קרב hat ihr häufiges Analogon bei בוא und אתה, vgl. bes. im Buche Hiob יבואנו 15, 21; תבאנו 20, 22: תבואתך (s. dazu) 22, 21 etc.

V. 36—37 hängen somit indirekt mit V. 35 zusammen; dazwischen fehlt zumindest die Nennung von Hiobs Recht, auf das V. 36 sich bezieht. In den Zusammenhang der hier erbetenen Auseinandersetzung mit Gott gehören gewiß auch V. 4 und 6: „Sieht er ja meine Wege und zählt all meine Schritte. Es wägt mich auf der Gerechtigkeit Wage und kennet meine Unschuld Gott". Alle diese Verse aber haben mitten zwischen den Selbstverwünschungen Hiobs, „wenn er dies oder jenes getan", nichts zu suchen. Den passenden Zusammenhang dafür scheint vielmehr Kap. 23 zu bieten. Vielleicht war es auch das als „wenn nicht" mißdeutete אם לא V. 37, das die Einstellung von V. 35 – 37 in Kap. 31 empfahl.

Ist in V. 35 a b demnach, wie V. 36—37 zeigen, der Wunsch nach einer mündlichen Auseinandersetzung mit Gott ausgedrückt, so kann die Schrift in V. 35 c erst recht nicht zwischen V. 35 und 36 ursprünglich sein. Vielleicht war es die Ähnlichkeit der Anfangswörter וספר und ממספר in V. 35 c und 37, die zu dieser Satzordnung Anlaß gab.

Ist somit das heute alleinstehende Sätzchen 35 c ohne Rücksicht auf seine gegenwärtige sekundäre Umgebung zu bestimmen, so wird sich dafür im ganzen Buche wohl keine passendere Stelle finden lassen, als wenn man es mit 40 c verbindet: תמו דברי איוב וספר כתב איש ריב(י) „Zuende sind die Worte Hiobs (s. aber auch noch unten), die Schrift, die schrieb der Mann des Streites". Wohl stehen heute zwischen 35 c und 40 c außer dem, wie oben gezeigt wurde, noch zu 35 a b gehörigen Fremdkörper V. 36—37 noch die echten Schwurverse

38—40 b: „Wenn über mich mein Acker schrie und seine Furchen weinten allzumal, weil ohne Zahlung seine Kraft ich zehrte und seinen (rechten) Herrn verschmachten ließ, so soll statt Weizens Dorn mir sprießen und statt der Gerste Unkraut!". Aber dieses Stück wird hier auch von anderen heute fast allgemein als Nachtrag angesehen und Budde bemerkt mit Recht: „Die Schwere der abgeschworenen Versündigung scheint eher an den Anfang als an das Ende der Selbstprüfung zu gehören, wo immer feinere Sünden sich melden. Ebendahin verweist die vollständige Verwünschung, die zudem ihrem Inhalt nach mit der von V. 8 u. 12 verwandt ist". S. auch oben zu V. 8 u. 12.

Ist dem so, so ist es möglich, daß selbst noch in einer späten Entwicklung des Textes, solange nur V. 36—37 und 38—40 b nicht hinter V. 35 nachgetragen waren, 35 c und 40 b in der Tat noch beieinanderstanden. Es ist aber klar, daß nach der Hinzufügung von V. 36—40 b der Abschreiber das den Schluß der Reden bezeichnende „Zuende sind die Worte Hiobs" an den neuen Schluß hinter V. 40 stellen mußte, während er וספר כתב איש ריב an der alten Schlußstelle beließ.

Wie ist nun der Schlußsatz der letzten Hiobrede תמו דברי איוב וספר כתב איש ריב zu verstehen? Solange mit 40 c „Zuende sind die Worte Hiobs" allein zu rechnen war, mußte man dies für eine Abschlußnotiz halten, die der Dichter oder noch eher ein Abschreiber an das Ende dieser letzten Hiobrede gesetzt hatte. Hat es sich aber herausgestellt, daß 35 c dazu einen inhaltlich genau entsprechenden Parallelsatz bildete, so ist 40 c + 35 c kein prosaisch glossierendes Schlußzeichen, sondern als rhythmisch-poetischer Doppelstich der letzte Vers der Dialogreden, das Schlußwort, mit dem Hiob selbst seine Anklageschrift beendet. Hiob selbst bezeichnet sich als איש ריב, als Mann des Streites, ganz so, wie auch Jeremia in seinem Leide sich einen איש ריב nennt (Jer 15, 10). Und hier wie dort soll „Mann des Streites" wie aus der Jeremiastelle איש ריב ואיש מדון הייתי לכל הארץ לא נשיתי ולא נשו בי כלה מקללוני deutlich hervorgeht, nicht den bezeichnen, der mit anderen Streit sucht, sondern den, der von aller Welt angefeindet wird! Dann ist aber auch איוב in dem Parallelsatz 40 c nicht Eigenname, sondern zu gewollter Deutung des Namens gesetztes Adjektiv = „der Angefeindete" und der Schlußsatz der letzteu

Hiobrede an die Freunde zu übersetzen: „*Zuende sind des Angefeindeten Worte, die Schrift des Manns, den alle Welt bekämpft!*“ So, als Eigenschaftswort, kann Hiobs Name in seiner eigenen Rede in der Tat allein gebraucht sein.

Nun erst tritt der Parallelismus von 35 c und 40 c in seiner ganzen Schärfe hervor und macht damit die Möglichkeit der Zusammengehörigkeit beider Sätzchen zur Gewißheit. Zugleich ergibt sich, daß איוב im Biblischhebräischen als Eigenschaftswort für „angefeindet“ gebraucht wurde und schon der Dichter auch den *Namen Hiob* so verstanden wissen wollte.

Wo stand nun ursprünglich dieser Schlußvers, worin Hiob selbst das Ende seiner Reden ankündigt? Gegen den Schein, als ob just der Reinigungseid in Kap. 31 dem Schlußvers unmittelbar vorausging, spricht nun nicht nur der Umstand, daß Kap. 31 auch andere Stücke enthält, sowie daß gerade die 40 c unmittelbar vorausgehenden Verse 38—40 b (s. oben) kein Abschluß, sondern Nachtrag aus früheren Teilen des Kapitels sind, sondern vor allem die Tatsache, daß die andere Hälfte des Schlußverses mitten in Stücken aus einem anderen Thema, dem Wunsch nach einer Auseinandersetzung mit Gott steht (V. 35—37). All diese Momente aber treten zurück gegenüber dem Befund, der sich aus Hiobs Schlußsatz selbst ergibt. Wenn Hiob darin von seinen Worten, die er eben erst den Freunden gegenüber ausgesprochen, nicht niedergeschrieben hat, als seiner *Schrift* spricht, so ist dies unverständlich, wenn er nicht im unmittelbar vorausgehenden Gedankengange von der Möglichkeit oder Absicht sprach, seine Worte in einer Schrift niederzulegen. Darum muß zu dem 31, 40 c. 35 c unmittelbar vorhergehenden Redestück unbedingt jene einzige Stelle gehören, worin Hiob diesen Wunsch äußert: 19, 23—24. 25 b. 26 a: „O schriebe man doch meine Worte nieder und zeichnete sie auf in einer *Schrift*! Gehauen in den Fels für immer, mit Eisengriffel und Stift! Und stellte dann dies hin auf meinem Staub, richtets dort auf nach meinem Sein“ und wohl auch 19, 29 c „Damit ihr meine Redlichkeit erkennet . . .!“. Den Abschluß *dieses* Gedankenganges bildete ursprünglich wohl 31, 40 c. 35 c und schloß somit weder an den Eidschwur noch an 31, 35—37 *direkt* an. Darüber, welches Stück *weiter* vorausging, sind nur Vermutungen möglich. Doch da die Schrift nach Kap. 19, 23 ff.

zur Belehrung von Menschen und bes. der Freunde nach Hiobs Tod dienen soll, ist anzunehmen, daß vorher von Hiobs nahem Tode die Rede war, wie zuende der an Gott in 2. P. gerichteten Stücke. S. oben S. 93.

Auch die letzte masoretische Rede Hiobs Kap. 26—31, mit 156 Versen gegenüber nur 5 in Kap. 25 zugleich die längste Rede des Dialogs, ist in Wirklichkeit ein Konglomerat von Fragmenten verschiedener Art. Sie enthält:

1. Die Einleitung zur ersten Antwortrede Hiobs an einen seiner Freunde: 26, 2—4.

2. Aus der Darstellung von Gottes Gewalt über die bebenden Naturkräfte: 26, 5. 11 und Teile von 26, 12—13.

3. Aus den Mitteilungen der Tiere über Gottes Schöpfertaten: 26, 7—10. und Teile von 26, 12—13.

4. Das „Lied von der Weisheit", den ursprünglichen Schluß der Gottesreden an Hiob: 26, 6; 28, 1—28.

5. Unschuldsbeteuerungen Hiobs:

a) als positive Beteuerungen gegenüber den Freunden und für den von Hiob ersehnten Fall einer Auseinandersetzung mit Gott: 29, 12—17; 31, 1. 4. 6. 32. 36—37.

b) in der bedingten Fluchform des Reinigungseides: 27, 2—6; 30, 24—25; 31, 5. 7—31. 33—34. 38—40 b.

6. Aus der Schilderung des Unglücks der Bösen in einer Freundesrede: 27, 7—10. 13—23; 31, 2—3.

7. Aus Hiobs Schilderung der verkehrten Weltordnung 27, 11—12; 30, 2 b—5 a. 6—7. 8 b.

8. Vergleich des einstigen Glückes Hiobs mit seiner gegenwärtigen trostlosen Lage:

a) die Vergangenheit: 29, 2—11. 18—25; 30, 18,

b) die Gegenwart: 30, 1—2 a. 5 b. 8 a. 9—17. 26—31. Die Stücke, die Vergangenheit und Gegenwart hier behandeln und die durch andere Fragmente besonders in Kap. 16 und 19 ergänzt werden, stehen zumindest in Kap. 29—30 im ganzen geschlossen hintereinander. Jedoch gibt die Wiederholung des jeweils den Gegensatz einleitenden „Nun aber" nicht nur 30, 1, sondern auch 30, 9. 16; 16, 7 Anlaß zur Vermutung, daß die Gegenüberstellung ursprünglich vielleicht so gruppiert war, daß jeweils schon auf die Schilderung einzelner Glückszüge das Gegenstück folgte.

9. Aus Hiobs Schlußbekenntnis nach den Gottesreden: 30, 19.

10. Du-Stücke aus der an Gott in 2. P. gerichteten Rede Hiobs: 30, 20—23.

11. Möchte Gott mich doch hören! 31, 35 a b; s. zu 5. a.

12. Hiobs Verstummen am Ende seiner Reden an die Freunde: 31, 40 c. 35 c.

Die Reden Elihus, Kap. 32—37.

Kap. 32. Das erzählende Übergangsstück 32, 1—6 a bietet sprachliche oder textliche Schwierigkeiten nur in V. 4, wo mit anderen את איוב, als aus V. 3 eingedrungen, zu streichen und בדברם für בדברים zu lesen ist. Vgl. Budde z. St.

V. 6—20 bieten nunmehr eine sehr weitschweifige Entschuldigung für das Ergreifen des Wortes durch Elihu. In sich wiederholender Darlegung wird erklärt, daß Elihu zunächst dem Alter den Vortritt gelassen und es nicht gewagt habe, seine Meinung auszusprechen. Aber umsonst; die Freunde hatten keine Antwort für Hiob und da Gott ohne Rücksicht auf die Jahre zuweilen auch der Jugend Verstand verleiht, wagt er es, die ihm auf der Zunge liegende Antwort zu äußern.

Die Häufung der gleichen, sich wiederholenden Gedanken dieser Einleitung hat längst Anstoß erregt und Hatch und Budde haben darum einen Teil der Darlegungen, V. 11—17 als späten Zusatz streichen wollen. Inhaltlich wäre damit nicht viel verloren; indes wäre es vollkommen unverständlich, was einen Späteren als den Verfasser der Elihureden selbst veranlaßt haben könnte, diese Verse hinzuzufügen. Statt sie zu streichen, ist vielmehr nach dem G r u n d e der Wiederholungen zu fragen und dieser liegt offenbar, wie schon der Wechsel der Person für die Bezeichnung der Freunde Hiobs zeigt, in der d o p p e l t e n F r o n t der Elihureden, die sich bald an Hiob, bald an die Freunde richten. In Kap. 32 sind also die Reste zweier Einleitungen erhalten, indem V. 6. 11—14 sich an die Freunde, V. 7—10. 15 ff. aber an Hiob wenden und deshalb von jenen in der dritten Person sprechen. Daß V. 15 ff. an V. 7 ff. anzuschließen ist, hat teilweise richtig schon Beer bei Kittel erkannt.

Beide Einleitungen sind somit gesondert zu betrachten; zunächst die an die Freunde, V. 6. 11—14: Ich scheute mich,

unter euch, den älteren, das Wort zu ergreifen und hörte euch zu; ihr aber habt es nicht verstanden, Hiob richtig zu entgegnen, wie ich an eurer Stelle es getan hätte. — Im einzelnen bietet hier V. 12 a Schwierigkeiten, der hinter 11 c nachhinkt: „... bis ihr die Worte ergründet. Und ich hörte euch zu". Beer stellt darum 12 a vor 11 c. Noch besser scheint mir die Umstellung 11 a. 12 a vor 11 b c: „Hab' ich auf eure Worte ja gewartet, euch aufmerksam gelauscht; horchte auf eure Klugheit, daß ihr die Worte ergründet". — V. 13 lautet in seiner überlieferten Fassung: „Saget nicht: wir haben Weisheit gefunden, Gott verwehe ihn (es?), nicht ein Mensch". Nun kann „saget nicht: wir haben Weisheit gefunden" nur bedeuten: Behauptet nicht, Weisheit erworben zu haben, im Besitz der Weisheit zu sein; vgl. bes. Kap. 28, wo in diesem Sinne vom Auffinden des Ortes der Weisheit die Rede ist. Buddes Auffassung „Wir sind (bei Hiob) auf Weisheit gestoßen" ist als Künstelei abzulehnen. Aber mit „Wir haben Weisheit gefunden" verträgt sich die Fortsetzung „Gott möge ihn (Hiob?) verwehen, nicht ein Mensch" (אל ידפנו לא איש) o. ä. sehr wenig. Ich möchte annehmen, daß לא איש nur Variante zu לא אש(יבנו) in 14 b ist, die ursprüngliche Fassung von V. 13 aber gelautet hat: „Saget nicht: Wir haben Weisheit gefunden und göttliches Wissen erkannt (l. etwa: אל ידענו [ו]בינת)". Vgl. 38, 4. In V. 14 a ist mit Graetz לא für לא, vielleicht auch ובאמריכם für ובאמריכם zu sprechen.

Die an Hiob gerichteten Verse 7—10. 15 ff., die den gleichen Gedanken gegenüber Hiob ausführen, wie V. 6. 11—14 gegenüber den Freunden, stellen selbst noch nicht den Anfang der an Hiob gerichteten Teile der Elihureden dar. Das zeigt nicht nur das Fehlen eines Verses, der die Schwenkung von den Freunden zu Hiob ausdrücklich vornimmt, sondern vor allem V. 10: „Darum sprach ich, höre mich". Damit wird ausdrücklich auf 33, 1 „(Nun) aber höre mich, Hiob!" zurückgegriffen. 32, 7—10. 15 ff. sind also erst später als 33, 1 anzusetzen; s. zu Kap. 33.

Im einzelnen muß es in 8 a m. a. ursprünglich רוח אל gelautet haben; das fordert der Sinn: „Gottes Geist lebt im Menschen" und die Parallele zu Schaddai; vielleicht war אל irrig durch יהוה ersetzt worden, das weiter zu היא verlesen wurde. In 9 a lies m. a. לא רב ימים יחכם. In V. 16 a ist „ich

w a r t e t e (הוחלתי), da(ß) sie nicht reden“ so nicht möglich. Mit richtigem Gefühl findet Ehrlich, daß der Freunde Schweigen nur den R e d e b e g i n n Elihus, nicht sein früheres Zuwarten begründen kann. Man mag darum mit Ehrlich החלותי oder, da החל sonst eher „etwas zum ersten Male tun“ bedeutet als den Beginn einer einmaligen Handlung, bes. nach Gen 18, 27. 31 הואלת lesen: „Ich entschloß mich, da sie nicht reden“. Für אענה 17 a vokalisiere man besser m. a. אענה; keine Verbesserung scheint mir das zuerst von Graetz vorgeschlagene לקחי für חלקי des Textes.

V. 21—22 erklären, daß Elihu reden wolle, ohne auf wen immer Rücksicht zu nehmen. Damit will sich Elihu sicherlich in Gegensatz stellen zu den drei Freunden, die seiner Meinung nach an Hiob sträfliche Nachsicht geübt haben. Der „Mann“, den Elihu nach V. 21 nicht schonen will, ist unstreitig Hiob; und eben darum richtet sich der in diesem Ausspruch enthaltene Tadel, nicht ebenso schonungslos gesprochen zu haben, an die Freunde. Mit anderen Worten: V. 21—22 sprechen v o n Hiob z u den drei Freunden, schließen somit wohl nicht an die an Hiob gerichteten Worte in V. 15—20, sondern an die Anrede der Freunde in V. 11—14. In der Tat setzt sich V. 14: „Hätte er aber an mich Worte gerichtet, nicht mit euren Worten hätte ich ihm da erwidert“ am passendsten fort in V. 21: „Ich hätte den Menschen nicht verschont ...“. Und auf diese Ankündigung seiner Worte folgt dann wie im überlieferten Texte mit 33, 1 die an Hiob gerichtete Ermahnung.

Schwierig ist in V. 21—22 auch der Text; zunächst אכנה 21 b und 22 a, das der Parallele zu נשא פנים wegen nach allgemeiner Annahme etwa „schmeicheln“ bedeuten mag. „Jemand schmeichelnd zurufen“ scheint das Wort ja auch Jes 45, 4 zu bedeuten. Grammatisch korrekter wird man aber in 22 a nur כנה lesen, das an die in V. 21 vorausgegangene Wortform angeglichen wurde. Zur Begründung dafür, daß er nicht schmeicheln könne, sagt El. 22 b: כמעט ישאני עשני, angeblich „gar bald würde mein Schöpfer mich forttun“. Aber diese Deutung unterliegt schweren sprachlichen und sachlichen Bedenken; sprachlich stört ebensowohl עשני (trotz 31, 15. S. zu dieser Stelle) als נשא für „fortraffen“ = „töten“; sachlich die Bezeichnung Gottes

als des Schöpfers, obwohl hier durchaus nicht von einer Schöpfertätigkeit Gottes die Rede ist, und besonders der matte Sinn dieses Satzes als Begründung zu a: Ich weiß andern nicht zu schmeicheln, weil — mich selbst nur zu bald Gott vernichtet! Wäre das nicht im Gegenteil ein Grund, andern gegenüber demütig und rücksichtsvoll zu sein? Ich vermute, daß zumindest יִשָּׂאֶנּוּ, vielleicht etwa auch עָשָׁן für עשני zu lesen sein mag: „Ich kann keinem Menschen schmeicheln, denn „gar bald trägt ihn Rauch empor“, vgl. משאת העשן Ri 20, 38.

Kap. 33 bietet nun zunächst, in V. 1, die Anrede an Hiob, wonach das folgende Stück noch vor 32, 7—10. 15—20 anzusetzen ist. Wo ursprünglich 32, 7 ff. anschloß, s. zu V. 7.

Nach der Ankündigung der Rede Elihus in V. 1 und 2 betont E. in V. 3 auch Hiob gegenüber die Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit seiner Worte. In dem schwierigen Text von 3 a darf darum ישר „Aufrichtigkeit“ am wenigsten hinwegkorrigiert werden. Am leichtesten wird wohl mit der Lesung ישֶׁר לבי אֲמָרַי ידעו ושפתי ברור מללו ein passender Text hergestellt, unter der Annahme, daß einmal י in ו und וו in ת verschrieben sind: „Des Herzens Redlichkeit verkünden meine Worte und meine Lippen sprechen rein“.

Im folgenden fordert El. Hiob auf, ihm mit der gleichen Offenheit zu erwidern. Braucht er doch vor Elihu, der Mensch ist wie er, kein Blatt vor den Mund zu nehmen. Die Logik dieser Gedanken verlangt, daß V. 5—6 ursprünglich vor V. 4 standen: „Wenn du kannst, antworte mir (V. 5). Bin ich doch ein Mensch wie du (6). gleich dir von Gott erschaffen (4), so daß du mich nicht zu fürchten brauchst (7).

Hieher erst, hinter die Behauptung Elihus, daß es nicht seine Absicht sei, Hiob zu imponieren und ihn einzuschüchtern, möchte ich 32, 7 ff. stellen, wo El. bekennt, daß er überhaupt nicht die Absicht gehabt, Hiob entgegenzutreten, und daß erst die Schwäche der Freunde ihn gezwungen habe zu reden.

Damit sind die einleitenden Redensarten fürs erste erledigt und Elihu wendet sich konkreten Äußerungen Hiobs zu. Zunächst werden solche Äußerungen Hiobs mehr oder minder wörtlich wiedergegeben. Hiob hat behauptet, daß er unschuldig

sei (V. 9), daß Gott ihn befeinde und Vorwände (l. m. a. besser תואנות für תנואות) gegen ihn suche (V. 10), seine Schritte beobachte und seine Füße mit Kalk (l. wie an der angeführten Stelle 13, 27: ישם בסד רגלי) bezeichne (V. 11). V. 12 dagegen scheint schon zur Widerlegung zu gehören: „Fürwahr, da hast du nicht recht, sag' ich dir!" Aber welch seltsame Begründung erhält diese Zurückweisung in b: „denn (daß?) Gott ist mehr (ירבה) als der Mensch". Wie könnte Gottes Größe an sich schon eine Widerlegung der Unschuldsbeteuerungen Hiobs sein? Indessen scheint die Widerlegung hier noch gar nicht am Platze, da auch der folgende Vers erst noch einen zu widerlegenden Ausspruch Hiobs bringt: „Wie hast du gegen ihn gehadert, daß er nicht antworte auf alle seine (des Menschen) Worte!" Danach könnte auch die Widerlegung erst hinter V. 13 einsetzen; und wenn V. 12 somit hinter V. 13 stand und mit der weiteren Widerlegung V. 14 ff. einen Zusammenhang bildete, so mag auch V. 12 wie das ganze folgende Stück als Antwort speziell auf die in V. 13 angeführte Behauptung gemeint sein, wonach Gott dem Menschen nicht antworte, wieviel Worte dieser an ihn auch richten mag. Darauf entgegnet Elihu V. 12: „Du bist fürwahr im Unrecht, sag' ich dir, denn Gott tut mehr (vokalisiere יַרְבֶּה) darin als der Mensch". Und so wird denn auch in der unmittelbaren Fortsetzung gezeigt, wie häufig Gott seine Mahnung an den Menschen richte. S. auch unten zu V. 23.

Weisen aber danach V. 12. 14 ff., wie das folgende bestätigen wird, zunächst das in V. 13 angeführte Urteil zurück, Gott kümmere sich nicht um des Menschen Klagen, so fragt es sich, ob dieses Stück denn auch wirklich unmittelbar an die anders gerichteten Zitate V. 9—11 anschließt: Grundlos verfolgt Gott mich, den Unschuldigen. Und daß dies in der Tat nicht der Fall sein kann, ergibt sich noch daraus, daß nach V. 13 „daß er auf seine Worte nicht antworte" anders als im gegenwärtigen Text schon der oder die vorhergehenden Verse von dem Versuch des Menschen sprachen, Gott zur Rede zu stellen. Zwischen V. 9—11 und V. 12 ff. scheint danach eine größere Lücke zu bestehen.

Wie schon oben bemerkt wurde, will V. 14 sich gegen die Behauptung wenden, daß Gott des Menschen Klage nicht

beantworte. Im Gegenteil — heißt es in V. 12 — häufiger als der Mensch an ihn sich wendet, spricht Gott zum Menschen. „Denn“ — so setzt V. 14 fort — „einmal spricht Gott und ein zweites Mal . . .“ Kein Zweifel, daß der Satz hier eine positive Fortsetzung verlangt: nicht nur einmal, sondern auch ein zweites und ein drittes Mal antwortet Gott dem Menschen. Dies beweist ferner noch das abschließende „Sieh', all dies tut Gott, zwei und dreimal mit dem Manne“ und der regelmäßige Gebrauch der Form des Zahlenspruchs — eins und zwei, zwei und drei, drei und vier, sechs und sieben — zur steigernden Ausmalung der Größe der Zahl, nicht zu deren Einschränkung, die ja hier auch sachlich ganz ungereimt wäre. Darum sind sowohl die Lesung des Textes לֹא ישורנה „er sieht sie nicht“ als auch die Vorschläge לֹא ישנה (Beer n. Syr. Vulg.), לֹא ישיבנה (Duhm), לֹא ישמענה (Graetz) böse Mißgriffe. Lies vielmehr etwa: לְאִישׁ יענה „Denn das eine Mal spricht Gott und auch ein zweites Mal antwortet er dem Manne“.

Gemeint ist zunächst die Antwort im Traume; V. 15 sagt: „Im Traume, im Gesicht der Nacht, da Tiefschlaf auf die Menschen fällt, im Schlummer auf dem Lager“. Da der Vers dreiteilig ist, scheint ein Stichos zu fehlen. Aber welche Halbverse gehören als Parallelen zueinander? Das scheint, da bes. das dritte Sätzchen den auch sonst verwandten Inhalt von a und b anscheinend vereinigt, recht unklar. Indes läßt sich erkennen, daß eine genaue Parallele zu a „Im Traume, im Gesicht der Nacht“ weder wie b noch wie c lauten müßte, sondern etwa „in den Gestalten auf dem Lager“ (בתמונות עלי משכב), die korrekte Entsprechung zu b „Wenn Tiefschlaf auf die Menschen fällt“ aber gleichfalls anders als a und c etwa „und Schlummer auf den Mann“ (ותנומות עלי גבר). Diese beiden Sätzchen sahen einander in Schrift und Klang so ähnlich, daß sie — vielleicht auch, weil man sie für Varianten eines Satzes hielt — zu dem gegenwärtigen Text zusammengezogen wurden: בתנומות עלי משכב. Zum Text und dessen Verbesserung vgl. oben zu 4, 12 ff.

In V. 16 אז יגלה אזן אנשים ובמוסרם יחתם haben Bickell, Duhm, Beer, Budde, Steuernagel u. a. nach LXX etc. יְחִתֵּם für יחתם vorgeschlagen; aber das nötigt, da Buddes Übersetzung „erschreckt sie durch ihre Warnung“ als gekünstelt abzulehnen

ist, zur Änderung von במוסרם, worin מוסר (!) aber neben גלה און durch 36, 10 ויגל אזנם למוסר in der Bedeutung „Ermahnung“ gesichert wird. „Erschrecken“ kann ja auch gar nicht im Sinne der Beweisführung liegen, die zeigen will, daß Gott auf des Menschen Klagen in Worten eingeht. Es mag aber, da 16 b auffallend kurz ist, ein Wort ausgefallen und etwa zu lesen sein: ובלבם מוסרם יחתם „Er öffnet der Menschen Ohr und schreibt in ihr Herz (oder בכליותם „in ihre Nieren“) ihre Warnung“, vgl. Jer 17, 1; Hi 37, 7 und oben zu 13, 26; 14, 17; 20, 3.

In V. 17 להסיר אדם מעשה וגוה מגבר יכסה ist für מעשה m. Graetz u. a. מֵעֹשֶׁק zu lesen; ferner muß für יכסה ein zu „entfernen“ in a paralleles Zeitwort gesucht werden. Das dafür vorgeschlagene יכסח ist sachlich kaum passend; dagegen wird יכלה (Dillmann) im Sinne von יכלא durch איש ממנו את קברו לא יכלה ממך Gen 23, 6 und מכל ארח רע כָּלאתי רגלי Ps 119, 101 empfohlen.

Soweit antwortet Elihu geradewegs auf die in V. 13 angeführte Frage Hiobs: Antwortet Gott dem Menschen? Jawohl, sagt Elihu, im Traum gibt Gott dem Menschen Aufschluß über seinen Willen. Was nun in V. 18 ff. folgt, führt aus, daß Gott den Menschen nicht sogleich zum Tod verdamme, daß er vielmehr auch dann noch bereit sei, den Reuigen in Gnaden aufzunehmen und vom Tode zu lösen, wenn sein Leben in schwerer Krankheit beinahe schon zu entfliehen droht. Auch dieses Stück hält, wie V. 19 lehrt, an dem durch V. 12 ff. abgesteckten Thema fest und will zeigen, wie Gott durch Krankheiten als seine Boten den Menschen zur Umkehr mahnt. S. auch unten zu Kap. 36. Indes wird doch nicht in Abrede gestellt werden können, daß V. 18 ff. ohne Zwischenglieder nicht auf V. 17 folgen konnte. V. 17 erklärt: Gott hält durch seine Mahnung den Menschen von Sünde zurück: V. 18 unmittelbar darauf: Gott hält den Sterbenskranken noch vom Tode zurück. Das sind doch sachlich grundverschiedene Gedanken, die nicht unvermittelt aneinandergereiht werden konnten.

Die Gegenüberstellung vom V. 17 und 18 zeigt aber auch schon, warum 18 ff. unmittelbar hinter V. 17 gestellt wurde; augenscheinlich wegen der oberflächlichen Ähnlichkeit, daß V. 17 wie V. 18 behaupten, daß Gott den Menschen von irgendetwas zurückhalte, das eine Mal freilich von der Sünde — das

andere Mal vom nahen Tode. Und vielleicht hat dazu auch noch der Anklang des gleichen Stichwortes „auf dem Lager“ in V. 15 und 19 das seine mit beigetragen.

Betrachten wir nun V. 18 ff. im einzelnen, so steht auch hier zunächst V. 18 „Er verschont seine Seele vor der Gruft, sein Leben vor dem Zuge zum Grabe“ (? בשלח) nicht an richtiger Stelle. Wird ja erst in V. 22 gesagt, daß „seine Seele sich der Gruft nähert“. Erst wenn der Mensch dann reuig Umkehr hält, „verschont er seine Seele vor der Gruft“.

V. 19—22 zeigen nun, wie der Mensch in schwerer Krankheit dem Tode entgegenzugehen scheint. V. 19 „Er wird zurechtgewiesen durch Schmerz auf seinem Lager, und heftig ist der Hader seiner Knochen“ führt, dem Thema entsprechend, die schmerzenden Glieder des Menschen selbst als „Wortführer“ Gottes (s. zu V. 23) an.

V. 20 l. m. a. וזהמה für das nach חיתו entstellte וזהמתו. חיתו bedeutet hier wie נפש „Seele“ ohne jede Differenzierung einer bestimmten seelischen Kraft. In V. 21 כל בשרו מראי ושפי עצמותיו לא ראו ist יכל ... מראי = לא ראו in b; für ושפי sind' ושפו oder das vorgeschlagene ושחפו wohl nur Notbehelfe; vielleicht könnte man an יבשו oder ושרידי denken. Das Krankheitsbild wird abgeschlossen durch V. 22: „Und seine Seele nähert sich der Gruft, sein Leben den Toten (l. m. a. למו מתים oder למתים)“.

V. 23 f. besagt nach allgemeiner Annahme etwa: „Wenn (ob) ihm ein Mittler-Engel ist von tausend, dem Menschen seine Redlichkeit zu künden (23), begnadigt er ihn und spricht ... (24)“ und darin sieht man gewöhnlich den Gedanken, daß Gott den Menschen begnadige, wenn auch nur ein Engel für seine Redlichkeit Zeugnis ablegt. Aber diese Auffassung kann unmöglich richtig sein. Für die Fürsprache eines Engels bei Gott hätte es zunächst entschieden lauten müssen: „Gott — nicht „dem Menschen“ — seine Redlichkeit zu künden“. Es nützt da auch nichts, „ישר“ „Redlichkeit“ als „Pflicht“ zu deuten. Ein „Fürbittengel“ hat eben nicht dem Menschen seine Pflicht, sondern Gott des Menschen Not zu schildern. Nicht minder schwierig ist aber hier das Erscheinen des Fürbittengels selbst, dessen Intervention erst die Begnadigung Gottes erwirken soll. Will Elihu Gottes Nachsicht und Langmut beweisen, so kann

das Eintreten eines Fürsprechers, und wäre es auch nur einer von tausend, dieser Absicht nur schaden. Wie, wenn unter den Engeln kein Fürsprech zu finden wäre? Schon die Aufstellung einer Bedingung, eines Wenn für Gottes Gnade muß störend empfunden werden. Und in der Tat sind es nach 26 a und 27 b c zweifellos wie in der Darstellung der drei Freunde das reumütige Geständnis und das Gebet des Sünders, die die Begnadigung erwirken. Wozu dann noch der Engel?

Indes beruht die Übersetzung „Fürbittengel" o. ä. auf einem plumpen sprachlichen Mißverständnis. מליץ ist an der einzig sicheren Stelle Gen 42, 23 „der Dolmetsch", der für, d. h. an Stelle, nicht zugunsten, jemandes spricht. Es handelt sich also ganz und gar nicht darum, ob der Mensch bei Gott einen Fürsprech hat, sondern um die Frage, die, wie gezeigt wurde, auch sonst das Thema bildet, „ob er (d. h. Gott) einen Engel, auch nur einen von tausend, als Dolmetsch seiner Sache bereit hat, um dem Menschen seine (Gottes) Redlichkeit, bezw. das was ihm recht ist, zu künden". Das allein kann der Vers bedeuten und es ist nicht zu bezweifeln, daß Elihu diese Frage wieder im Sinne Hiobs stellt. Ganz deutlich zitiert er hier Hiobs Äußerung 9, 3, hat dort aber אחד für אחת gelesen und den Satz, anders als alle Erklärer, so verstanden: „Wenn er (der Mensch) mit ihm (Gott) streiten will, antwortet ihm nicht einer von den tausenden der Engel Gottes". Und eben auf dieses Zitat entgegnet er damit, daß er des Menschen schmerzende Glieder in der Krankheit als Boten Gottes bezeichnet, die für ihn sprechen und dem Menschen Gottes Willen künden. Zur Konstruktion vgl. bes. 34, 23 „Denn nicht hat der Mensch einen Treffort" (l. m. a. כי לא על איש יש מועד). Es wird sich weiter zeigen, daß das folgende noch mehrere Zitate aus demselben Gedankenkreise enthält.

Gehört somit V. 23 zum Zusammenhange von V. 12—17, so behandeln V. 24—30 wieder wie V. 18—22 Gottes Schonung für den durch schwere Krankheit zur Reue bewogenen Sünder. Auch hier aber ist die Reihenfolge der Verse nicht unversehrt erhalten. Im gegenwärtigen Text steht die Begnadigung (V. 24) und Verjüngung (V. 25) des Menschen vor dem Geständnis seiner Schuld (V. 27 b c) und seiner Bitte um Vergebung und Rettung (26 a). Vgl. folgende Analyse.

V. 24 „Und er begnadigt ihn und spricht: „Gebt ihn frei (l. etwa פְּרָעֵהוּ f. פדעהו) vom Sinken in die Gruft, Sühnung hab ich für ihn gefunden" ist dreiteilig; b und c gehören zusammen, dagegen fehlt gewiß vor „und er begnadigt ihn und spricht" die Parallele; auch aus diesem Grunde kann V. 23 nicht ohneweiters mit V. 24 verbunden werden. Für רטפש 25 a ist, wie schon Duhm in Erwägung zieht, רטב „frisch ist" zu lesen, das vor בשרו zu רטפש wurde, nicht טפש oder יטפש; vgl. רטב הוא לפני שמש 8, 16 und den Gegensatz, das Verdorren des Leibes und der Knochen, Nu 11, 6; 1 K 13, 4; Za 11, 17; Ps 22, 16; 102, 5. 12; Prv 17, 22; Thr 4, 8.

In V. 26—27 יעתר אל אלוה וירצהו וירא פניו בתרועה וישב לאנוש צדקתו: יָשֹׁר | על אנשים ויאמר חָטָאתִי וישר העויתי ולא שוה לי ist mehrfacher Subjektwechsel anzunehmen. „Zu Gott fleht" in 26 a der Mensch; der dagegen, der zumindest in 26 c „dem Menschen seine Gerechtigkeit wiedergibt" ist gewiß Gott; das Geständnis der Schuld in 27 b c aber hat zweifellos wieder den Menschen zum Subjekt. 26—27 besteht danach aus mehreren, so unzusammenhängenden Stücken, die gegeneinander abzugrenzen sind. — Da mit dem Bekenntnis in 27 b c auch dessen Einführung ויאמר hinunterzuziehen ist, fällt jeder Grund für die sonderbare Auffassung von ישר | על־אנשים als יָשֹׁר „Gott singt den Menschen zu"; in Parallele zu dem voraufgehenden וישב לאנוש צדקתו ist vielmehr entschieden וְיֹשְׁרָם על (= אל) אנשים zu lesen: „Dann gibt er dem Manne seine Gerechtigkeit, den Menschen ihre Redlichkeit wieder". Das Paseq, gewiß ein Zeichen für ein Spatium zwischen וישר und על in der Vorlage, bestätigt den Ausfall eines Buchstaben an dieser Stelle. In V. 26 kann וַיִּרְצֵהוּ so nur Gott, in der Vokalisation וַיֵּרָצֵהוּ „und versöhnt ihn" aber den Menschen zum Subjekt haben und sich dann an „er fleht zu Gott" anschließen. 26 b וירא פניו בתרועה „er sieht sein Antlitz in Jubel" ist so in diesem Zusammenhang wohl ganz unmöglich. Besser als die Fassung von וירא als Hif'il ist wohl die Lesung וַיָּאֶר פ׳ בִּתְשׁעה „und er läßt ihm leuchten sein Antlitz in Hilfe", vgl. bes. (ו)הָאֵר פניך ונושעה Ps. 80, 4. 8. 20 etc.

Ist, wie doch wohl nicht bezweifelt werden kann, das reuige Bekenntnis 27 b c Voraussetzung der Begnadigung

und muß es schon aus rein stilistischen Gründen von 27 a, das zu einem Satz mit anderem Subjekt gehört, getrennt und mit 26 a vor V. 24—25 gestellt werden, besteht auch kein Grund mehr ולא־שוה לי 27 c in ואל לא שוה לי o. ä. zu ändern. Nach Esth 3, 8 ולמלך אין שֹׁוֶה להניחם; 5, 13 וכל זה איננו שוה לי und Konstruktionen wie ולא בינת אדם לי Prv 30, 2 etc. wird doch wohl „und ich habe keinen Wert“ (שֹׁוֶה) zu übersetzen sein. Ferner wird wohl auch V. 28 פדה נַפְשִׁי מעבר בשחת וְחַיָּתִי באור תראה zum Gebet gezogen werden müssen, weshalb m. a. der Konsonantentext נַפְשִׁי und וְחַיָּתִי festzuhalten sind, aber auch פדה als Imptv. פְּדֵה zu vokalisieren ist: „Löse meine Seele, daß sie in die Gruft nicht fahre, und mein Leben sehe das Licht!“

V. 24—28 mögen danach ursprünglich etwa folgendermaßen geordnet gewesen sein: Der Sünder wendet sich reuig an Gott, bekennt seine Schuld und bittet um Rettung vor dem drohenden Tode (V. 26 a. 27 b c. 28). Darauf blickt Gott ihn gnädig an (26 b) und verleiht ihm Begnadigung (24 a) und Lösung vom Tode (24 b c). Er gibt den Menschen ihre frühere Stellung als glückliche Fromme (26 b c. 27 a) und damit auch die Genesung ihres Leibes (25) wieder. Dazu der Abschluß 29 f.: „Sieh, dies alles tut Gott, zwei- und dreimal mit dem Manne; um seine Seele wiederzubringen von der Gruft, daß sie sich sonne (od. l. m. a. לראות „sehe“) am Lichte des Lebens“.

V. 31—33 bringen eine Aufforderung an Hiob zur Aufmerksamkeit, in ihrer Anlage sich korrigierend und wenig geschickt: Merk auf, schweige und laß mich reden! (V. 31). Doch wenn du etwas zu deiner Rechtfertigung vorzubringen hast, so sprich (32)! Wenn aber nicht, so merke still auf mich und laß dich belehren (33). — Verständlich sind solche Apostrophen nur zur Rechtfertigung des Wechsels der angesprochenen Person. An unserer Stelle ist die Anrede an Hiob 33, 31—33 mit einer anderen an die Freunde 34, 2 ff. kombiniert. Durch die fiktive Aufforderung an Hiob, zu antworten, der dieser keine Folge schenken kann, ist Hiob für den Augenblick gleichsam zum Schweigen gebracht und Elihu kann sich den Freunden zuwenden. Mit anderen V. 33 zu streichen, liegt kein genügender Grund vor. Im einzelnen ist in V. 33 ואם אין אַתָּה שמע לי „Wenn

nicht du höre mich“ sprachlich und inhaltlich unbefriedigend. Es wird wohl „Wenn nicht, k o m m, (אתה) höre mich“ auszusprechen sein; vgl. bes. das häufige תא שמע „komm, höre!“ im bab. Talmud.

Kap. 34. Zur Überschrift V. 1 s. später. In V. 2—4 ruft El. die „Weisen und Kundigen“, d. h. wohl die F r e u n d e Hiobs an, um mit ihnen noch einmal das Thema von Hiobs Schuld oder Unschuld zu erörtern, das er in direkter Anrede an Hiob schon 33, 8—12 angekündigt hat. Die Anrufung der weisen Männer, die Anführung Hiobs in 3. P. erklären sich wieder aus dem für die Elihureden notwendigen öfteren F r o n t w e c h s e l.

In der Anrede V. 2—4 sind nur kleinere Anstöße zu beseitigen, die die Sache nicht treffen: In 3b l. m. a. לְאֹכֶל f. לֶאֱכֹל; in 4a ist משפט נבחרה (Graetz: נבחנה) ungewöhnlich. Der nhebr. Sprachgebrauch könnte allenfalls auch נבררה „klarstellen“ nahelegen. Für das gleichfalls ungebräuchliche נדעה בינינו schlägt Ehrlich נדעה ונבינה vor.

Die Argumentation in V. 5—8 setzt wieder mit der Anführung eines Hiobwortes ein: ich bin unschuldig; grundlos verfolgt mich Gott (V. 5—6). In 6a ist für על משפטי אכזב das Richtige nicht leicht zu finden. Mit אכזב (Duhm, Budde) ist nichts anzufangen; ist עַל מִשְׁפָּטִי „t r o t z meines Rechtes (= meiner Gerechtigkeit)“, so könnte man in אכזב nur ein Wort für „werde ich gequält“ o. ä. suchen. Da משפט in diesem positivem Sinn aber unwahrscheinlich ist und wegen der Parallele möchte ich die Lesung על מ[ה] שבטו אכזר אנוש חצו בלי פשע vorziehen: „Warum ist s e i n e R u t e grausam, s e i n P f e i l schmerzhaft ohne Schuld?“ Vgl. Jer 15, 18 למה היה כאבי נצח ומכתי אנושה.

V. 6 beteuert somit nicht nur Hiobs Unschuld, sondern auch Gottes unverdiente Grausamkeit. Daraus erklärt sich die Gliederung des folgenden.

Die U n s c h u l d s beteuerung Hiobs widerlegt Elihu nun durch eine andere Äußerung Hiobs selbst, aus der allein schon hervorgeht, daß Hiob es mit den Bösen hält. Ausdrücklich wird Hiob in V. 8 als gleichgesinnter Genosse der Bösewichter bezeichnet; alle Milderungsversuche der Exegeten sind erkünstelt. Die Äußerung, welche nach Elihu Hiobs Parteinahme für die Frevler beweist, „Denn er spricht, der Mensch wird nicht genehm

(bei Gott), wenn er Frieden hält mit Gott" ist dieselbe, die auch der Freund 22, 2 a im Zusammenhang mit der Unschuldsbeteuerung 11, 4 (s. oben zu Kap. 22) anführt, um sie zu widerlegen. Daß diese Behauptung Hiobs auch meritorisch unrichtig sei, sucht Elihu weiter in direkter Anrede in Kap. 35 zu beweisen. Hier sollte die in diesem Ausspruche nach Elihus Ansicht liegende Parteinahme für die Frevler nur als Beweis für Hiobs Sündhaftigkeit angeführt werden.

In V. 10 ff. wird dagegen Gott gegen den Vorwurf der Ungerechtigkeit verteidigt. An der Spitze der Verteidigung Gottes steht das Sätzchen לכן אנשי לבב שמעו לי, ein alleinstehender Halbvers ohne Parallele, der Rest einer Anrede der Freunde, die V. 10 ff. einleitete. S. zu V. 33—37.

V. 10 b—12 besagen: Gott tut kein Unrecht und lohnt dem Menschen nach seinen Taten. Der Text bietet hier keinen Anstoß. Erwägenswert, aber nicht eben notwendig sind die Vorschläge כפעל für כי פעל V. 11 und יַרְשִׁעַ für ירשיע 12 a.

V. 13—15 gehören freilich nicht mehr zur Verteidigung der Gerechtigkeit Gottes. V. 13 sagt wörtlich: „Wer hat ihm die Erde übertragen und wer des Festlands All gesetzt?" Das ist eine Frage nach Hiobs Kenntnis der Schöpfungsvorgänge, die in ihren komplizierten Voraussetzungen — sie denkt neben dem eigentlichen Schöpfer auch an noch einen, dem „die Erde übertragen" sein soll — nur mitten in einem Zusammenhang verwandter Fragen verständlich ist und erinnert besonders an die Reihe ähnlicher Fragen in den Gottesreden. S. zuende von Kap. 37 und zu 38, 4 ff.

Auch V. 14—15 „Wenn er seinen Geist zurücknimmt (zum Text s. unten) und seinen Atem zu sich versammelt, so stirbt alles Fleisch zumal und kehrt der Mensch zum Staub zurück" ist keine Verteidigung der Gerechtigkeit Gottes. Wird hier ja wie bei Hiob 9, 23; 12, 10; 21, 26 behauptet, daß Gott alle Menschen ohne Unterschied vernichte und dazu kann der Nachweis von 33, 18 ff., daß Gott im Gegenteil den Gerechten, und selbst den reuigen Sünder an der Pforte des Todes noch errette, nur die Widerlegung bilden. V. 14—15 stellen somit vielmehr die Ansicht Hiobs dar, die hier wie in den anderen Zitaten, z. B. 33, 9—11, in freier Anführung der oben genannten Hiobstellen wiedergegeben wird. Im einzelnen lies

m. a. in V. 14 ישיב für ישים und fasse m. a. לבו als Variante zu רוחו. Letzteres scheint, wie meist in Entsprechung zu נשמה, das Richtige zu bieten; vielleicht erst nach der Entstellung von ישיב zu ישים hat ein Kopist das neben diesem Zeitwort häufige — hier aber unpassende — לבו eingetragen.

Trotzdem nun im weiteren schon in V. 17 ff. wieder wie in V. 10—12 Gott gegen den Vorwurf der Ungerechtigkeit verteidigt wird, haben wir dennoch auch mit V. 16 ff. wieder ein neues, mit V. 10—12 nicht zusammenhängendes Fragment vor uns. Dies zeigt V. 16 „Nun aber (l. וְאֻלָּם f. ואם) merk' auf und höre dies, vernimm die Laute meiner Worte!“, wo, im Gegensatz zur vorausgehenden, an die Freunde gerichteten Darstellung, Hiob angesprochen wird; und diese Redefront ist, wie תרשיע V. 17, תבחר und ידעת V. 33 lehren, in den zugehörigen Stücken bis V. 33 festgehalten. Diese, an 34, 1 ff. nicht anschließende, Argumentation für Gottes Gerechtigkeit ist damit in ein anderes an Hiob gerichtetes Redestück einzuordnen, das einen passenden Anfang dazu enthält. Als derartiger Rahmen für 34, 16 ff. kommt nur wieder 32, 12 ff. in Betracht und in der Tat ergibt sich aus dem folgenden, daß auch hier wie dort vor allem der Behauptung Hiobs entgegengetreten werden soll, daß Gott dem Menschen nicht Rede stehe.

Dies lehrt schon die Betrachtung des nun folgenden Verses 17: האף שונא משפט יחבוש ואם צדיק כביר תרשיע Was bedeutet aber האף שונא משפט יחבוש? „Kann, der das Recht haßt, bändigen?“ o. ä. kann schwerlich überhaupt einen, keinesfalls aber einen passenden Sinn ergeben. Indes zeigt die Parallele צדיק כביר „der Großgerechte“, daß für das ursprünglich defektiv geschriebene שנא משפט zu lesen ist: שַׂגָּא משפט „gewaltig im Gericht“! Und diese sichere Verbesserung wird noch bestätigt durch 37, 23, wo שַׂגִּיא כח ומשפט „gewaltig an Kraft und Recht“ und ורב צדקה „groß an Gerechtigkeit“ einander entsprechen. S. zur Stelle! Somit kann יחבוש in der Parallele zu „du verdammst“ nur ein Wort für „im Unrecht sein“ o. ä. decken. Entschieden am leichtesten ergibt sich für יחבוש eine passende Verbesserung, wenn wir dem ganzen Inhalt des Für und Wider in den Elihureden entsprechend, dafür יחריש lesen: „Sollte der Gewaltige im Recht

(zu des Menschen Anklagen) schweigen und du den Großgerechten (ungestraft) zum Frevler stempeln?“ Und daß gerade diese Lesung wohl das Ursprüngliche trifft, beweist die nun trefflich anschließende Fortsetzung V. 18—19 b „Der spricht (lies m. v. a. nach LXX הָאֹמֵר) zum König: Nichtswürd’ger!, Du Bösewicht! zu Fürsten. Der Herrscher nicht bevorzugt, Vornehm nicht achtet vor Geringem“.

Mit 19 c hingegen ist die Ordnung der Verse schon gestört. Das Sätzchen „denn seiner Hände Werk sind sie alle“ steht allein, ohne Parellele. Nun scheint „denn das Werk seiner Hände sind sie alle“ als Begründung noch mehr als zur gleichmäßigen Behandlung von hoch und nieder — diese wird ja auch selbst als Tatsache zum Beweise der Gerechtigkeit Gottes angeführt — etwa zu seiner Allwissenheit von der Menschen Taten zu gehören. Darum verbinde ich 19 c mit dem (s. unten) gleichfalls ohne richtige Parallele stehenden Sätzchen 25 a: „Denn seiner Hände Werke sind sie alle, darum kennt er ihre Taten“. Zur Satzform על כן — כי vgl. zu 6, 3, ferner 17, 4; 20, 21.

Die Richtigkeit dieser Verknüpfung ergibt sich auch daraus, daß auch die auf 19 c und 25 a folgenden, ohne Parallele stehenden Sätzchen 20 a רגע ימתו וחצות לילה und 25 b והפך לילה וידכאו deutlich zusammengehören. Lies im einzelnen etwa: רגע ימתו ונצמתו והפך לילה וידכאו „Im Augenblick sterben sie und vergehen, er kehrt sie nachts um und sie sind zermalmt“. Nun fragt es sich aber, ob ein solcher Satz zur Darstellung von Gottes gerechtem Gericht oder nicht vielmehr zu dem angeführten Hiobwort V. 14—15 gehört: „Nimmt Gott seinen Atem zurück, so vergehen alle Menschen insgesamt“. Da in V. 20 a. 25 b anders als in 19 a b und wieder in 20 b c mit keinem Wort von den frevelhaften Mächtigen die Rede ist, wird 20 a. 25 b in der Tat auf das Sterben aller Menschen zu beziehen und als Fortsetzung des Hiobzitates V. 14 f. zu fassen sein.

Auch die zwischen V. 20 a und 25 b stehenden Sätze 20 b c und 24 a b scheinen mir durch die Umstellung 24 a. 20 c. 20 b. 24 b zu gewinnen. Verbinde 24 a. 20 c: „Er zerschmettert Gewalt’ge unerforschlich, entfernt den Starken ohne Hand“ und 20 b. 24 b: „Er jagt auf Fürsten und sie müssen fort, und andere

setzt er an ihre Stelle“. Lies hierin am besten יגַע שׁועם für יגעשו עם, wofür Budde, Steuernagel u. a. יגע שׁועם od. יגעשו שׁועם vorschlagen haben. Für יסורו l. besser יסיר; beachte auch, daß לא חקר 24 a hier anders als sonst im Hiobgedicht vielleicht die Bedeutung „unerforschlich“ hat; sonst bedeutet es nur „grenzenlos“.

V. 21—22 „Denn seine Augen ruhen auf des Mannes Weg und alle seine Schritte schaut er. Kein Dunkel gibts und keine Finsternis, daß Übeltäter drin sich bärgen“ sind korrekt und gehören zum Gegenstande. Letzteres kann von V. 23 wieder nicht gesagt werden: „Denn der Mensch besitzt keine Gerichtsstätte (l. m. a. כי לא על איש יש מועד f. כי לא על איש ישים עוד und vgl. zu 33, 23), gegen Gott zu Gericht zu gehen“. Dergleichen gehört überhaupt nicht in eine Verteidigung Gottes. Erkennen wir doch in dieser Gestalt vielmehr Hiobs oft wiederholte schmerzliche Klage darüber, daß es dem Menschen nicht möglich sei, Gott zur Verantwortung zu ziehen. Auch V. 23 ist somit wieder Anführung einer Behauptung Hiobs, die Elihu widerlegen will und gehört näher gewiß zum Zusammenhang von 33, 13. כי ist dann im Zitat vielleicht nicht „denn“, sondern „daß“ des Aussagesatzes.

Zu V. 24 s. oben. Auch die Sätzchen 25 a „Darum kennt er ihre Taten“ und b „nachts kehrt er sie um und sie sind zermalmt“, so ohne Zusammenhang, sind oben mit V. 19 f. verbunden worden.

Mit 26 תחת רשעים ספקם במקום ראים darf weder V. 25 als ganzes noch auch nur — unter Annahme der Lesung רְשָׁעָם — nach LXX ידכאו allein verbunden werden. Denn תחת steht in Parallele zu במקום, bedeutet somit „anstelle“ nicht „für“ im Sinne von „wegen, ob (ihres Frevels)“. Soll der Parallelismus hergestellt werden, muß auch ראים Synonym zu רשעים sein; es wird für ראים daher wohl גאים „Übermütige“ (graphisch leichter als רעים „Böse“) zu lesen sein. Der — unvollständige — Vers setzt mithin nicht den Gedanken von 25 b, sondern von 24 b fort: „Er stellt andere (Gerechte) an ihre (der Frevler) Stelle“. Danach wird man 26 a b etwa folgendermaßen zu ergänzen haben: תחת רשע מסכן יקם ובמקום גאים ענוים „Anstatt des Frevlers stellt er hin den Armen und die Bescheidnen an

der Frechen Ort" o. ä. Sowohl מסכן für מסב(י) des Textes als der Ausfall von יקם vor במקום wären leicht erklärlich. Auf die Entfernung der Ungerechten kommt dann V. 27 zurück: „Darum, weil sie von ihm gewichen und all seine Wege nicht beachtet". Zum Thema gehörig, wenn auch vielleicht nicht an richtiger Stelle stehend, folgt nun V. 28: „Vor sich (l. m. a. besser אליו f. עליו) kommen zu lassen des Niedrigen Klage und der Bedrückten Schreien (l. m. a. etwa שועת für das zweite צעקת) vernimmt er".

In V. 29 ist mit a b ein vollständiger Vers abgeschlossen, der wörtlich zu sagen scheint: „Und hält er Stille, wer wird beschuldigen (יַרְשִׁעַ), verbirgt er das Antlitz, wer könnte ihn sehen?". Durch die für ירשע vorgeschlagene Lösung יַרְעִשׁ erhält man in a den passenderen Gegensatz: „Und hält er Stille, wer könnte erschüttern". Diese Verbesserung wird in der Tat durch den Gegensatz zu „hält Stille" unbedingt erfordert. Doch ist damit allein noch nichts erklärt, vielmehr ist der Gegenstand des Satzes erst zu bestimmen, von dem in seltsam scheinender Zusammenstellung sowohl „Hält er Stille, wer erschüttert?" als „Verbirgt er das Antlitz, wer könnte ihn sehen" ausgesagt wird. Von Gott ausgesagt, wäre die zweite Behauptung leere Banalität und ohne Beziehung zu der ganz andersartigen Frage in a. Nun wird aber שקט 37, 17 prägnant von der über der Erde unbeweglich lagernden Mittagssonnenglut gebraucht, von der auch Jes 18, 4 sagt: „Ganz still (אשקטה) und ruhig (l. אבטח f. אביטה) bleib ich an meinem Ort, wie die strahlende Glut überm Sonnenlicht, wie die Tauwolke in Erntehitze". Die Sommermittagsglut der Sonne ist dem Hebräer somit das typische Bild nicht zu erschütternder Ruhe. Nun wird Hiob in Kap. 37 (s. unten) darauf aufmerksam gemacht, wie der scheinbar durch nichts zu erschütternde (השקט 37, 17) glühende Sonnenball doch mit einem Male verschwindet: „Und nun auf einmal sieht man das Licht nicht, dunkel ist es in den Höhen" (37, 21). Und da unser Vers 34, 29 aus dem Zusammenhang des Kapitels von der Gerechtigkeit Gottes entschieden ausgestoßen wird, also aus anderer Umgebung hieher verstellt sein muß, wird er gewiß in den Zusammenhang von Kap. 37 einzuordnen und auf das plötzliche Verschwinden der glühenden Sommermittagssonne zu

beziehen sein: „Hält sie still (am Himmel), wer kann sie da erschüttern? Nun aber verbirgt sie ihr Antlitz (hinter Wolken), wer kann sie da erschaun!“

Auf dieselbe Lichterscheinung bezieht sich in Kap. 37 wohl auch V. 3 „Unter dem ganzen Himmel schaut man es (vokalisiere m. a. יְשֻׁרֵהוּ) und sein Licht ist über den Enden der Erde“ und so wird auch das dritte, ohne Parallelsatz erhaltene Sätzchen von 34, 29 „und über Volk und Menschen insgesamt“ dorthin zu ziehen und etwa durch „Überallhin scheint seine Glut“ o. ä. zu einem vollständigen Verse zu ergänzen sein.

Daß V. 29 in die Darlegung über Hiobs Verurteilung Gottes geriet, erfolgte wohl erst, nachdem und weil ירעש in יַרְשִׁעַ „Er verurteilt?“ verlesen war.

Wieder ganz andersartig und wohl nur durch die Übereinstimmung mit V. 29 c in dem Stichwort אדם „Mensch“ herangezogen ist das folgende Sätzchen, ממלך אדם חנף ממקשי עם, das etwa durch die leichte Verbesserung von ממקשי עם in ממצק שׁוֹעם zu einem brauchbaren Doppelstich hergestellt werden könnte: „Vor der Herrschaft frevelhafter Menschen, der Bedrückung der Herrscher“. Ein solcher Vers kann etwa hinter 36, 15 „Er rettet im Elend den Bedrückten ...“ gestanden haben.

V. 31—32 (l. m. a. כי אל אל האמר (כי אל אֱלֹהַ אָמַר נשאתי לא אחבל: בלעדי אחזה אתה הרני אם עול פעלתי לא אסיף: sind, soweit sie verständlich sind, das Bekenntnis eines reuigen Sünders. Für נָשָׂאתִי ist wohl weder נִשֵּׂאתִי (Duhm) noch התנשאתי (Beer), sondern eher etwa נִשֵּׁאתִי „ich habe mich verleiten lassen“ möglich; vgl. Jes 19, 13, wo נִשְּׁאוּ geradezu „sie waren töricht“ bedeutet. Weiter mag man „hinter אחבל aus בלעדי ein עוד gewinnen (בל Dittographie)“ (Budde). אחזה אתה הרני ist weder an sich noch gar im Zusammenhang verständlich. Am leichtesten erhält man einen passenden Text wohl durch die Lesung אָחוּר für אחזה: „Denn zu Gott spricht er: ich war verleitet und will nicht mehr sündigen. Ich will umkehren, belehre du mich; habe ich Unrecht getan, so soll es nie mehr sein!“ Vgl. das häufige חזר בתשובה „sich reuig bekehren“ in der talmudischen Literatur.

Dieses Bekenntnis der Reue gehört wie ein großer Teil von Kap. 34 gewiß in einen Nachweis der Gerechtigkeit Gottes, der den Reuigen in Gnaden aufnimmt. Der Zusammenhang für das Bekenntnis aber fehlt und so muß im allgemeinen geurteilt werden, daß Kap. 34 in seinem größten Teile nur Bruchstücke aus der Verteidigung Gottes gegen den Vorwurf der Ungerechtigkeit enthält, die wahrscheinlich mit den in Kap. 33 (und Kap. 36; s. unten) enthaltenen Bruchstücken zum gleichen Thema zusammenzustellen sind.

V. 33 המעמך ישלּמנה כי מאסת כי אתה תבחר ולא אני ומה ידעת דבר sieht sehr böse aus. מעמך kann weder „um deinetwillen“ (Duhm) noch „nach deinem Sinne“ (Budde), sondern nur wie sonst „von dir“ bedeuten. Damit kann ישלּמנה „er wird es bezahlen“ nicht verbunden werden, der Text ist also inkorrekt. Es wäre aber auch falsch, darum für ישלּמנה irgendein anderes graphisch ähnliches Zeitwort zu vermuten, das sich allenfalls im Satze zu einem möglichen Sinn einfügen würde. Denn das Übel liegt tiefer. V. 33 ist so entschieden überlang und schon die auf מאסת folgenden, an sich klar verständlichen Worte „Denn du wählst und nicht ich und weißt du etwas, sprich!“ ergeben zwei vollständige Halbverse. Der Rest hingegen: המעמך ישלּמנה כי מאסת ist für einen Halbvers entschieden zu lang, für zwei Stichen aber zu kurz; hier muß somit etwas fehlen, das 33 a zu einem vollständigen Doppelstich ergänzte. Die Lücke in V. 33 a haben wir nun am ehesten wohl an der Bruchstelle zu Anfang des Verses zu suchen, wo das Fragment V. 33 an das jedenfalls andersartige vorausgehende Stück gefügt ist. Ist dem so, so wird ישלּמנה כי מאסת das ungefähre Schriftbild des zweiten, המעמך den erhaltenen Schluß des ersten Halbverses darstellen. Daß 33 a wirklich unmittelbar zu 33 b c gehörte, scheint der Gegensatz zwischen מאסת 33 a und תבחר 33 b zu beweisen. Und so mag der ursprüngliche Text von 33 a ganz ungefähr durch folgenden Ergänzungsversuch umschrieben sein: צדקה רחקה מעמך ושלם נדריך מאסת „Gerechtigkeit war fern von dir, gering dir, dein Gelübde zu bezahlen. Nun, so hast du gewählt, nicht ich; und, wenn du etwas weißt, so sprich!“

V. 33 c ist schon eine der bei Elihu beliebten Aufforderungen an Hiob zur Antwort. Bereits V. **34**—35 dagegen sind wieder eine Apostrophe der Freunde. Denn die klugen Leute von V. 34

sind eben die Freunde, zu denen er spricht, nicht andere Gelehrte, bei denen er etwa ein Gutachten über Hiob eingeholt hat. Darum wird in V. 34 wohl auch in Aufforderung שִׁמְעוּ für שֹׁמֵעַ und אִמְרוּ für יֹאמְרוּ herzustellen sein. V. 35 gibt sein eigenes, nicht der Weisen Urteil über Hiob.

In V. 36 אבי יבחן איוב עד נצח על תשבת באנשי און ist zunächst אבי unmöglich. Es gibt keine Wunschpartikel אבי; 1 S 24, 11 (12) ist אך, 2 K 5, 13 אם zu lesen. Mit dieser Lesung (Perles) wäre aber hier noch nichts gebessert, weil eine Prüfung Hiobs „in alle Ewigkeit“ weder Gegenstand eines Wunsches noch auch überhaupt einer Erwägung Elihus sein könnte. Nur Hiob selbst — der hier, wo sein Name genannt wird, aber nicht spricht — wünscht eine Prüfung, freilich aber nicht „in alle Ewigkeit“. Zu עד נצח und zu b, das eine Strafe Hiobs in a voraussetzt, paßt nur eine Lesung wie (יאבד=)אבד יבד „Zugrunde gehe“ oder אַךְ יִכָּחֵד „Vernichtet werde — Hiob für immer!“ Für על תשבת באנשי און ist mir etwa ... על תשבחת „wegen des Lobpreises auf die Übeltäter“ am wahrscheinlichsten. תשבחת wäre hier wohl wieder Aramäismus.

In V. 37 כי יסיף על חטאתו פשע בינינו יספוק וירב אמריו לאל wird בינינו יספוק rhythmisch und inhaltlich ausgestoßen. יספוק bedeutet nur „er klopft“; das wäre kein Vergehen. Auch daß Hiob viel „Worte“ an Gott richtet, dürfte der keineswegs schweigsame Elihu ihm nicht gerade als Sünde auslegen. Wahrscheinlich stand ursprünglich מְרְיוֹ für אמריו: Er mehrt seinen Trotz gegen Gott“. בינינו יספוק mag etwa aus einem Sätzchen wie „Lästerung spricht er zwischen uns (...בינינו יספר)“ zurückgeblieben sein.

V. 33—37 wollen also Hiob aus seinem Tun und Reden, und besonders aus seiner angeblichen Parteinahme für die Sünder, selbst als schuldig erweisen. Damit setzen sie den Gedankengang von V. 2—9 fort, wohin sie auch der Folgeweiser V. 10 a — wohl eine verkürzte Wiedergabe von 34 — zu weisen scheint.

Auch in Kap. 35, 2 ff., das durch eine neue Redeankündigung von Kap. 34 getrennt ist, wird derselbe Gedankengang, nun wieder mit der Front zu Hiob, weitergeführt und nun auch meritorisch auf die in 34, 9 schon beanstandete Äußerung

Hiobs 35, 3 eingegangen: „Wie konntest du also das für Recht halten und erklären; ich bin Gott gegenüber im Recht (l. m. a. besser צדקתי für צדקי), wo du doch (in einem Atem damit) sagst: Wie paßt es dir, welchen Nutzen habe ich von meiner Tugend?“ (lies מתמתי für das unpassende מחטאתי) (V. 2—3).

Hiobs in V. 2—3 angegebene Behauptungen werden, nachdem in V. 4 nochmals die Aufmerksamkeit für Elihus Antwort erbeten wurde, in V. 5—8 meritorisch widerlegt. Da Gott von des Menschen Frömmigkeit keinen eigenen Nutzen haben kann, so muß, folgert Elihu, jede Schuld sich am Menschen auf Erden rächen.

Der Inhalt des in V. 9—16 folgenden Stückes ist selbst nicht einheitlich. Enthält es doch zumindest in 10 a. 15 b. 16 Teile, die von Hiob in dritter Person sprechen, somit an die Freunde und nicht mehr an Hiob gerichtet sind. Zusammengehörig sind gewiß zunächst V. 9. 12—13:

מרוב עשוקים יזעיקו ישועו מזרוע רבים:
שם יצעקו ולא יענה מפני גאון רעים:
אך שוא לא ישמע אל ושדי לא ישורנה:

Wie immer man die Einzelheiten beurteilen mag, so ist hier doch klipp und klar gesagt: Bedrückte rufen in ihrer Not zu Gott, er aber hört sie nicht. Das kann wieder einmal nicht Elihus, sondern einzig Hiobs Meinung sein! V. 9. 12 und 13 sind somit wieder Zitate aus Hiobs Reden und wohl eine Wiedergabe von 24, 12 (s. z. St.): „Das Fleisch der Sterbenden stöhnt und der Erschlagenen Seele jammert — Gott aber macht ihnen (den Bösen) keinen Vorwurf ...“. Unter den Zitaten der Elihureden gehört V. 9. 12—13 wohl besonders mit 34, 23 zusammen. Zu anderen verwandten Zitaten s. noch später.

Im einzelnen möchte ich für מרוב 9 a lesen מִתֹּךְ: „Ob der Bedrückung klagen Gequälte“ und auch in b für das farblose רבים hinter מזרוע eher דְּכָּיִם einsetzen: „Es schreien unter der Faust (wörtlich: dem Arme) die Zerschmetterten“ vgl. oben zu וזרועות יתמים ידכא 22, 9; auch für יזעיקו ist das einfache יזעקו vorzuziehen. In V. 12 schließt b „vor dem Übermut der Bösen“ unmittelbar an den Anfang von a „Dort schreien (sie)“ an; ולא יענה „und er antwortet nicht“ ist dazwischen störend und nimmt den Inhalt von V. 13 in unschöner Weise vorweg, ob-

gleich dieser wie das ihn einleitende „Aber vergeblich“ zeigt im Gegensatze zu den durch V. 13 geweckten Erwartungen des Hörers stehen soll. Darum vermute ich, daß ולא יענה auf Grund der verneinenden Aussagen in V. 13 und mancher andern ähnlichen Stelle verlesen ist für (שם יצעקו) לאל עניים: „Dort rufen zu Gott Niedrige vor dem Übermut der Bösen. Doch umsonst, Gott hört es nicht und Schaddai sieht es nimmer an“. Alle anderen Deutungen von V. 13 sind gekünstelt und darum falsch.

Die zwischen V. 9 und 12 eingeschobenen Verse 10—11 „Und sagte nicht: Wo ist mein Schöpfer, Gott, der Lobgesänge (s. aber sogleich) gibt in der Nacht? Der uns belehrt vor dem Getier der Erde, uns klug macht vor des Himmels Vögeln„ haben zwischen der Schilderung der Klage der bedrückten *Guten* „ob des Hochmuts der *Bösen*“ absolut nichts zu suchen. Die Änderung von אמר V. 10, das ja doch auch durch עֹשָׂי (nicht עשינו) geschützt ist, in die Mehrzahl ist darum zwecklos und verfehlt. Das Subjekt zu 10a könnte etwa der *Böse* im allgemeinen sein — doch findet sich in den Elihureden so kein passender Zusammenhang für diesen Gedanken. Darum wird es vielmehr in einer an die Freunde gerichteten Partie Hiob selbst sein. So würde V. 10a z. B. sehr gut hinter 34, 37 zum Sündenregister Hiobs passen, der trotzig gegen Gott sich auflehnt, statt der Wohltaten seines Schöpfers zu gedenken. 10a „Er sagte sich nicht: wo ist Gott, der *mich* geschaffen?“ verlangt aber, daß wir auch in V. 11 מְלַפְּנִי (daneben möglich מְפַלְּנִי [s. Graetz, Klostermann]) und יחכמני im Sg. für den Pl. מלפנו und יחכמנו zu lesen haben: „Der *mich* gelehr’ger macht als das Getier des Landes und klüger als des Himmels Vögel“. Daraus ergibt sich, daß ebenso wie 10a und 11 auch 10b נתן זמרות בלילה „der *Lobgesänge* gibt in der Nacht“ — das an sich und in Parallele zu „und er sagte sich nicht: wo ist Gott, der mich geschaffen“ doppelt unmöglich ist, eine *persönliche Beziehung auf den Redner* (Hiob) enthalten muß. Kann schon darum wohl die Nacht in 10b wie in 3, 3ff. nur die *Nacht der Empfängnis* sein, so führt zu demselben Resultat die Parallele עֹשָׂי, die gleichfalls auf die Entstehung des Menschen hinweist. Daraus folgt die graphisch sehr leichte Verbesserung נֹתֵן זִרְמָתִי בלילה „Der meinen *Samen*-

erguß schuf in der Nacht". Vgl. זִרְמַת סוּסִים זרמתם Ez 23, 20 und bes. ואשמורה בלילה: זרמתם שֵׁנָה יהיו ... Ps 90, 4—5, welche Stellen nunmehr an Hi 35, 10 eine Stütze erhalten.

Wieder anderer Herkunft ist V. 14 „Auch wenn (אַף כִּי) du sprichst (= denkst), du sehest ihn nicht, harre (lies mit Perles דם für דין) vor ihm und warte sein". Es ist durchsichtig genug, daß dieser Vers auf eine weitere Behauptung Hiobs entgegnet — ich kann Gott nicht sehen, so sehr ich mich auch nach ihm sehne — eine Behauptung, die sich in den Hiobreden zwar an mehreren Stellen findet, in den Elihureden aber bisher noch nicht selbst zitiert war. S. aber zu 37, 20 ff. Inhaltlich gehört auch dieses Hiobzitat zu der von Elihu zurückgewiesenen Ansicht Hiobs, der Mensch könne bei Gott sein Recht nicht finden, und damit immerhin in denselben größeren Zusammenhang wie V. 9. 12—13, nur daß jene Verse zur Anführung der Ansicht Hiobs, V. 14 dagegen zur Widerlegung durch Elihu gehören. Daß V. 14 aber heute hinter V. 13 steht, ist auf das Konto der Ähnlichkeit von לֹא ישורנה „er sieht es nicht" V. 13 und לֹא תשורנו „du siehst ihn nicht" V. 14 zu setzen.

Ganz unklar scheint V. 15: ועתה כי אין פקד אפו ולֹא ידע בפש מאד. Unbelegt sind sowohl die Verbindungen ועתה כי פקד אַף, als das seltsame פש in b, und endlich die Verstärkung von ידע „wissen" durch מאד „sehr". Wagt man trotzdem eine Übersetzung, so kommt man mit den Gesetzen des Parallelismus in Konflikt. Kein Zweifel, daß der Text gründlich verlesen und das Ursprüngliche aus dem Konsonantenbild ohne Rücksicht auf die Lesung der Masora und der Übersetzungen zu bestimmen ist. Handhabe zu einem Parallelismus scheinen nur die negativen Verbalverbindungen אֵין פֹּקֵד „niemand kümmert sich" und ולֹא ידע „nicht weiß" zu geben. Subjekt zu „nicht weiß" kann nach der Parallele „es gibt keinen, der sich kümmert" nur jemand sein, von dem allgemein Allwissenheit und Fürsorge erwartet wird, im Thema der Elihurede somit wohl nur Gott. Daraus ergibt sich für den ganzen Vers etwa eine Lesung wie ידעתי כי אין פקד און ולֹא ידע בפשע אֵל „Ich weiß, daß niemand Unrecht ahndet und um den Frevel Gott nichts weiß". פשע für פש(מ) lasen schon LXX und Vulgata.

Ein solcher Satz scheint nun aus Äußerungen wie V. 9. 12—13 eine allgemeine Folgerung zu ziehen, gehört mit jenen Versen somit zu einer längeren Anführung Hiobischer Gedanken. S. noch zum folgenden Verse.

V. 16 „Und Hiob sperrt zu Nicht'gem auf den Mund und ohne Wissen häuft er Worte“ ist dagegen wohl ein Abschlußsatz einer an die Freunde gerichteten Partie der Elihureden, vielleicht das Ende jenes Gedankenganges, den der ähnliche Vers 34, 35 „Hiob spricht ohne Verstand und seinen Worten fehlt Vernunft“ einleitet und dem in Kap. 35 V. 2—8. 10—11 angehören. Mit V. 15 hat V. 16 organisch nichts zu tun; daß er aber heute hinter jenem Verse steht, hängt wohl wieder mit dem Anklang der Stichwörter „weiß nicht“ V. 15 und „ohne Wissen“ V. 16 zusammen.

Kap. 36 wendet sich nach einem „Und Elihu fuhr fort und sprach“ wieder direkt an Hiob. In V. 2, den man allgemein als neuerliche Ermahnung Hiobs zur Aufmerksamkeit auf Elihus weitere Ausführungen verstanden hat, hat b כי עוד לאלוה מלים stets Schwierigkeiten gemacht. Kann das Sätzchen ja korrekt nur bedeuten „daß Gott noch Worte hat“. Verlangte Elihu hier Aufmerksamkeit für seine eigenen Worte, so müßte er vielmehr von sich sagen „bei mir (nicht „bei Gott“) sind noch Worte“, wie LXX in der Tat — nicht gelesen, sondern geraten hat. Denn wem wäre es eingefallen, diesen verständlichen Text durch Korrektur in לאלוה zu verdunkeln? Graphisch leichter wäre die Annahme Neuerer, לאלוה sei für לאליהו verschrieben; aber unmöglich kann Elihu in so gekünstelter Weise von sich selber sagen: „denn noch hat Elihu Worte“, wo nichts ihn hinderte, einfacher „denn noch habe ich Worte“ zu setzen. Indes sind diese und andere weitergehende Änderungen entbehrlich, wenn man den Sinn des Satzes nicht auf Grund der wohl sekundären Überschrift, die hier einen neuen Redeabschnitt statuiert, sondern aus dem Text des Verses selbst festzustellen sucht. V. 2 besagt wörtlich: „Wart' mir ein wenig zu und ich will dir zeigen, daß Gott (auch sonst) noch Worte hat“. Somit hat der Vers ungekünstelt einen ganz anderen Sinn. Er ist ein Glied in der Widerlegung der Hiobschen Klage, daß Gott für den Menschen keine Worte habe; nachdem Elihu zunächst schon eine Reihe von Fällen — vgl. die in 33, 15 ff. angeführten Traummit-

teilungen — angeführt hat, wo Gott zu Menschen spricht, setzt er in unserem Verse mit der Ankündigung fort, daß Gott auch in anderen Fällen Worte an den Menschen richte. Und diese Fassung unseres Verses wird in der Tat dadurch bestätigt, daß in der Fortsetzung (V. 8 ff.) Gott die Menschen immer wieder auf ihr sündiges Leben aufmerksam macht und zur Besserung ermahnt. 36, 2 und 8 ff. gehören somit zur Fortführung von 33, 12—17, wie besonders noch die Wiederaufnahme von 33, 16 in 36, 10 beweist.

Die unmittelbare Fortsetzung von V. 2 folgt freilich nicht diesem Gedankengang. Besonders scheinen V. 3 und 4 auf den ersten Blick wirklich zur Einleitung eines neuen Redeabschnittes bei Elihu zu gehören; indes wird die folgende Analyse lehren, daß V. 3 und V. 4 selbst miteinander nichts zu tun haben, sowie, daß zumindest V. 3, richtig verstanden, der Mitte einer Beweisführung entnommen ist, wie endlich, daß Kap. 36—37 überhaupt keinerlei neue Themen behandeln, sondern, soweit sie von Elihu stammen, wieder nur Splitter und Fragmente zu den Ausführungen der vorigen Kapitel nachtragen. Auch hier wie so oft werden wir die Einteilung durch Überschriften der ordnenden Hand eines Sammlers oder Abschreibers, nicht der Absicht des Dichters zuzuschreiben haben.

V. 3 „Ich hebe mein Sinnen in die Ferne und meinem Schöpfer gebe ich Recht“ ist soviel wie: „Soweit ich mich umgesehen habe, habe ich immer Gottes Gerechtigkeit bestätigt gefunden“, also kein Beginn einer neuen Rede, die man nach der bisherigen Auffassung von V. 2 hier erwarten müßte, sondern ein Vers mitten aus der Diskussion der Frage der Gerechtigkeit Gottes. Auch dieses Thema behandeln im folgenden einzelne Teile des Kapitels. Ausdrücklich sei vor der üblichen Umdeutung von נתן צדק in „Gott Recht (ver)schaffen“ gewarnt. Elihu will — nach seiner Meinung unparteiisch — untersuchen, wem Recht zu geben ist und findet, daß das Recht auf Gottes Seite stehe. „Jemandem Recht schaffen“ — hier auch sachlich sinnlos — drückt das Hebräische anders aus. צדק bedeutet nur absolut „Gerechtigkeit“, nicht den Rechtsanspruch des Einzelnen (משפט s. V. 6).

An V. 3 nicht anschließend, wie schon das sonst unerklärliche „denn“ am Versbeginn zeigt, sagt V. 4 „Denn Wahrheit (lies besser אֱמֻנִים als אָמְנָם „freilich“), nicht Lügen sind

meine Worte, aufrichtig ist mein Sinn gen dich". Für תמים דעות ist korrekt תָמִים דעי oder תמה (תמימה) דעתי zu lesen; תמים דעים 37, 16b ist Schreibfehler (s. z. St) und darum keine Stütze der Lesart unseres Textes. Aber auch bei Beibehaltung von תמים דעות könnte dieses nur als „aufrichtigen Sinnes" gefaßt werden, nicht als „ein Mann vollkommener Einsichten"; תמם bezeichnet auch bei Elihu nur sittliche Vollkommenheit allein. Wird in V. 3 von Gottes Gerechtigkeit gesprochen, so hier von der Ehrlichkeit Elihus. Daneben mag noch das Stichwort דע(ת) in beiden Versen für ihre Aufeinanderfolge bestimmend gewesen sein. Ursprünglich gehört V. 4 dagegen entschieden zu den verwandten Beteuerungen in 33, 3.

V. 5 הן אל כביר ולא ימאס כביר כח לב sieht wie eine Kombination zweier sachlich grundverschiedener Sätzchen aus: a) הן אל לא ימאס שבור לב „Gott verachtet den Gebrochenen nicht", b) הן אל כביר כח „Gott ist groß an Kraft". Das erste Sätzchen stellt den ursprünglichen Text dar, der in 6a לא יחיה רשע, oder eher in 7a לא יגרע מצדיק עיניו (s. dazu) seine parallele Fortsetzung hat. Nun entstand aber durch Verlesung aus שבור לב: כביר לב; nun schien das Sätzchen verwandten Inhalts mit הן אל ישגיב בכחו V. 22 und darum ward das mit V. 5 beginnende Stück vor V. 22 eingeschoben. Zugleich wurde zu כביר לב n. V. 22 die Verbesserung כביר כח und die „richtige" Stelle von כביר hinter אל angedeutet.

Damit stehen wir wieder in dem schon mit V. 3 eröffneten Thema von der Gerechtigkeit Gottes; in engstem Zusammenhange mit dem Halbverse 5 stehen 6—7a. Textlich schwierig ist 7a לא יגרע מצדיק עיניו. Damit, daß es sich auch hier um das Recht des Unschuldigen handeln muß, haben Bickell, Beer u. a. Recht. Aus LXX aber, die 6b, nicht 7a, in V. 15 noch einmal übersetzt, für עיניו ein דינו (κρίμα) herauszulesen, ist verkehrt. Duhms Herstellung (od. מעני) לא יגרע צדק מעָנָו, oder noch leichter מצֶדֶק עָנָו ist dagegen gut, nur ist 7a nicht mit 6b, sondern mit V. 5 zu verbinden. הן אל לא ימאס שבור לב [ו]לא יגרע מצדק ענו „Ja, Gott verachtet den Gebrochnen nicht und weigert nicht Gerechtigkeit dem Niedern. Er läßt den Frevler nicht am Leben und der Bedrückten Recht (= Rechtsanspruch) gewährt er".

V. 7 b c ואת מלכים לכסא וישיבם לנצח ויגבהו hat zum Vorhergehenden keinen direkten Anschluß, sondern bringt zwei Sätzchen aus dem Thema: Gott stürzt die bösen Herrscher und setzt Niedrige auf den Thron, vgl. 34, 26 „Anstatt der Frevler stellt er hin den Frommen und die Bescheidnen an der Frechen Ort". 7 b ist deutlich der Nachsatz, 7 c der Vordersatz eines Verses. Ergänze etwa:

[ויקימם עם נדיבים] ואת מלכים לכסא
וישיבם לנצח ויגבהו [לעולם תכון מלכותם]

Zum Zusammenhang s. zu V. 15 f.

In V. 8 ff. wird ausgeführt, wie Gott sich gegenüber solchen Menschen verhält, die wegen ihrer Sünden „mit Stricken des Elends (d. h. drückenden Fesseln, s. unten)" gefesselt werden. Zu ihnen spricht Gott und ermahnt sie, von ihren Missetaten zu lassen. Dann schenkt er sie, sofern sie Buße tun, einem glücklichen Dasein wieder; die Verstockten aber gehen erbarmungslos zugrunde. Über V. 9 s. noch besonders unten zu V. 20—21.

Die Prüfung von V. 2 hat uns oben gelehrt, daß dieser Zusammenhang von V. 8 ff. einzustellen ist in den Gedankengang der Beweise Elihus dafür, daß Gott zum Menschen spricht. V. 8 ff. ist somit im Anschluß an 33, 12 ff. zu verstehen: Gott spricht mehr als einmal zu den Menschen: Zunächst zu allen Menschen im Traume, um sie zu vor Sünde zu bewahren (33, 12. 14—17), und so den Menschen zu retten (33, 18). Aber Gott begnügt sich nicht mit dieser einen Mahnung (36, 2). Wenn die Menschen auch schon in „den Fesseln des Elends liegen", spricht er noch einmal zu ihnen, um sie vom Verderben zu lösen (36, 8—15). Und nun erkennen wir, daß auch 33, 19—30 in diesen Gedankengang gehört: Und selbst wenn der Mensch schon an tödlicher Krankheit darniederliegt, hat Gott für den, der reuig sich an ihn wendet, das Wort der Gnade stets bereit.

Die Zusammengehörigkeit dieser Stücke beweist das von den Elihureden abhängige Gedicht Ps. 107, das u. a. als Gott zu Dank verpflichtet aufzählt: Die ob ihrer Sünden im finsteren Kerker sitzen, „gefesselt in Elend und Eisen" (ein Ausdruck, der deutlich die Abhängigkeit von Hi 36, 8 zeigt) und in ihrer Reue

bei Gott Hilfe finden, und gleich darauf die ob ihrer Vergehen von tödlicher Krankheit Heimgesuchten, „deren Seele jede Speise verabscheut“ (vgl. Hi 33, 20!), die aber gleichfalls von Gott vor der Gruft gerettet werden.

Im einzelnen spricht 36, 8 ff. daher von elendgefesselten Sklaven. Zur Sache und zum Ausdruck חבלי עני vgl. Ps. 105, 17 f.: „. . . zum Sklaven ward Josef verkauft. Sie plagten mit der Fessel (ענו בכבל) seine Beine, in Eisen kam sein Leben“. אם אסורים steht, stilistisch nicht sehr entsprechend, für „wenn sie gefesselt sind“. L. etwa אם אסרום „wenn man sie gefesselt“?

In V. 11 „Wenn sie drauf hören und dienen (ויעבדו), dann verbringen sie ihre Tage im Glück und ihre Jahre in Annehmlichkeit“ ist ויעבדו ohne Objekt unmöglich und sicherlich unter graphischem Einfluß des folgenden Verses „Wenn sie drauf nicht hören, ziehen sie (יעברו) . . “ entstanden. Aber ehe man eine Verbesserung versucht, ist zu beachten, daß der Vers dreiteilig, also unvollständig ist, und zwar scheint eben nach a, hinter ויעבדו zumindest ein Halbvers zu fehlen; denn b und c gehören gewiß als Parallelen zusammen. Und aus sachlichen Gründen ergibt sich, daß zwischen a und b mehr als das fehlen muß. Denn in der Lücke muß zuerst gesagt gewesen sein, daß Gott die Gefesselten befreit und erst dann, daß sie darauf ein Leben im Glück führen; s. zu V. 15 f. Erst ein später Abschreiber hat 11 b an 11 a gerückt, um bald V. 12 zu bringen, der wie V. 11 mit „Wenn sie (nicht) hören . . .“ beginnt.

Im folgenden ist V. 12 „Wenn sie drauf nicht hören, fahren sie zur Gruft (?) und sterben in Unwissenheit (oder: ohne, daß sie es merken)“ korrekt. Schwierigkeiten bietet dagegen wieder V. 13: וחנפי לב ישימו אף לא ישועו כי אסרם. ישימו אף ist eine unmögliche Verbindung. שים allein steht nirgends in einwandfreiem Texte für שים (על) לב; sachlich unpassend ist Buddes „legen Zorn an“; auch kann שים allein gewiß nicht für „anlegen“ im Sinne von „sich in etwas kleiden“ stehen. Es wäre falsch, den deutschen Sprachgebrauch ohneweiters ins Hebräische übertragen zu wollen. Man kann sich des Verdachtes nicht erwehren, daß ישימו hier Textfehler ist, der hinter לב auf Grund der häufigen Verbindung שים לב entstand. Ich setze יש(י)מו gleich יאשמו (vgl. Ps 34, 22 f. u. ö.) und möchte ferner vermuten, daß für לא ישועו „sie schreien nicht“ vielleicht

לא יושעו dastand: „Die Ruchlosen aber verfallen der Schuld, werden auch nicht gerettet, wenn man (l. אָסְרָם) sie fesselt“.

In V. 14 „Es stirbt in Jugend ihre Seele und ihr Leben in ...“ ist das letzte Wort בַּקְּדֵשִׁים, auch wenn man, wie vorgeschlagen, in כַּקְּדֵשִׁים verbessert, unerträglich gekünstelt und darum gewiß falsch. Unbefriedigend sind auch die z. T. auf Grund der alten Übersetzungen gemachten Vorschläge בִּקְדֹשִׁים, בִּשְׁקָדִים etc. Möglich scheint mir dagegen בְּקֶרֶב שָׁנִים „in baldigen, frühen Jahren“ für בקדשים; vgl. Hab 3, 2.

In V. 15 יחלץ עני בעניו ויגל בלחץ אזנם ist zunächst b nicht in Ordnung. Als Parallele zu „Er rettet den Niedrigen in seinem Elend“ entspricht nicht „und enthüllt (ויגל) in der Bedrängnis ihr (aber in a Einzahl!) Ohr (אזנם)“ sondern „und erlöst (ויגל ist also ויגאל auszusprechen!) in der Bedrängnis die Dürftigen (אֶבְיֹנָם)“. Die Verlesung beider Wörter entstand unter dem Einfluß von ויגל אזנם V. 10.

Inhaltlich gehört zur Rettung der Armen in V. 15 sicherlich auch — ganz oder teilweise — V. 16: ואף הסיתך מפי צר רחב לא מוצק תחתיה ונחת שלחנך מלא דשן. Auch dort wird gewiß von einer Rettung „aus dem Rachen des Bedrängers“, von einer Weite an Stelle der Enge, und von dem reichgedeckten Tisch des Befreiten gesprochen. Nur die beiden ersten Worte ואף הסיתך sind entschieden diesem Zusammenhange fremd und sicherlich mit כי חמה פן יסיתך V. 18 zusammenzuhalten; s. z. St. Aber umgekehrt steht in V. 18 ein dort unverständliches בשפק „im Überflusse“, das gewiß in den Zusammenhang von V. 16, zu dem reichgedeckten Tisch des Erlösten, gehört.

Ehe indes aus diesen Resten eine Rekonstruktion versucht werden kann, muß klargestellt werden, wohin die Schilderung der Befreiung der Elenden gehört. Hinter dem Untergang der Verstockten V. 12—14 erwarten wir eine Rückkehr zur Rettung der Reuigen, die schon vorher beschrieben war, nicht; und in der Tat knüpft V. 15 f. durch kein „aber“ an die entgegengesetzte Schilderung im vorigen an. Nun ist aber oben gezeigt worden, daß in der früheren Darstellung der Befreiung der Sklaven eine Lücke klafft zwischen 11 a, wo ihre Errettung selbst erst geschildert werden soll und 11 bc, wo sie bereits im Überfluß ihr Leben verbringen. Hieher paßt

trefflich V. 15—16, die die Rettung und Gottes reichen Segen darstellen, der den Armen ein Leben im Glück ermöglicht. Und wenn sich ferner herausstellt, daß wie 11 a der Nachsatz, so 16 a der Vordersatz fehlt, beide aber einander ergänzen, so wird auch die Reihenfolge der einzelnen Sätzchen daraus sich ergeben.

Der ursprüngliche Text von 11 a. 16 a b. 15. 16 c, woran dann 11 b c anschloß, kann ungefähr gelautet haben:

11 a + 16 a b אם ישמעו ויעזרם מפי צר ירחב להם ממצוקתם:
15 יחלץ עני בעניו ויגאל בלחץ אבינם:
11 b c יכלו ימיהם בטוב ושניהם בנעימים:
16 c בשפק חיתם ונחת שלחנם מלא דשן:

„Hören sie drauf, so rettet er sie aus des Bedrängers Rachen, macht ihnen weit in ihrer Not. Rettet den Elenden aus seinem Elend und erlöst vom Druck die Dürftigen. Sie verbringen im Glück ihre Tage und ihre Jahre in Annehmlichkeit. In Überfluß ihr Leben und Behagen, ihr Tisch ist des Fettes voll“.

Beachte besonders folgende Änderungen: ויעזרם für ויעברו; ferner in V. 16: חיתם für תחתיה und endlich das ם der dritten Person Mehrzahl für ך der zweiten Person „dein Tisch“, wo die Entstellung in die zweite Person auf dem Einfluß des irrig hieher geratenen ואף הסיתך beruht.

Zu der Erhöhung der Niederen in diesem Zusammenhang gehört, wie nun klar wird, auch ihre Erhebung auf den Thron in V. 7 b c, ein Umstand, der für das Verständnis des folgenden von außerordentlicher Wichtigkeit ist.

In den folgenden Versen, deren Inhalt weder von der masoretischen Wortteilung noch auch von Übersetzern und Erklärern verstanden worden ist, bietet wohl nicht V. 17 — wörtlich etwa „Vom Recht des Frevlers bist du voll, Recht und Gericht ergreifen sie“ — wohl aber V. 18 nach Ausschaltung des zu V. 16 gehörigen בשפק „im Überflusse“ den wohl verständlichen Sinn: „Denn Zorn soll dich nicht verleiten, und viel Lösegeld dich nicht beeinflussen!“. Bietet hiebei noch das männliche יסיתך neben חמה Schwierigkeiten, so werden diese durch den Nachtrag אף הסיתך V. 16 a (s. oben) beseitigt, wonach vor dem am besten wohl als Mehrzahl auszusprechenden יסיתך, hinter חמה noch ואף ausgefallen ist: „Wut und Zorn

sollen dich nicht verleiten und viel Lösegeld dich nicht beeinflussen!“. V. 18 ist also eine Mahnung zu gerechtem Urteil im Gericht. Danach ist auch in V. 17 statt der masoretischen Wortteilung ודין רשע מלאת דין ומשפט יתמכו richtig etwa folgendermaßen ודין רשעה לא תדין ומשפט יתם בל . . . zu lesen: „Ein Recht des Frevels sollst du nicht richten und der Waise Recht nicht beugen“, worin nur das letzte Wort unsicher sein kann. Erst das durch falsche Wortverbindung gelesene מלאת aber bot den Anlaß, V. 17 unmittelbar an „dein Tisch ist voll (מלא)“ V. 16 anzuschließen.

An wen aber richten sich nun diese Mahnungen zu gerechtem Urteil, zur Unbestechlichkeit gegen Lösegeld, zur Unparteilichkeit troß persönlichen Zornes, zur Festigkeit gegen Frevler und Achtsamkeit für die schußlose Waise? Mahnungen Elihus an H i o b können sie nicht sein; dergleichen wäre nur dann denkbar, wenn Hiob hier zum Richter über andere — mächtige Bösewichter und hilflose Waisen — eingeseßt würde; nur dann wäre es am Plaße, ihm hier Verhaltungsmaßregeln für sein Amt zu geben. Ebensowenig kann ernstlich daran gedacht werden, daß diese Worte — von Elihu oder, in einem Zitat, von Hiob — an Gott gerichtet werden. Schon die Erwähnung einer Bestechung macht diesen Gedanken unannehmbar. Aus dem ganzen Inhalte von V. 17 und 18 geht vielmehr hervor, daß diese Mahnungen an einen Menschen sich wenden, der zum Richter anderer Menschen eingeseßt wird. Und aus dem folgenden läßt sich der Charakter der in V. 17 f. angeredeten Person noch näher bestimmen;

Eine Mahnung wie V. 17—18 enthält auch V. 20 (zu V. 21 s. unten): אל תשאף הלילה לעלות עמים תחתם. Kein Zweifel, daß auch hier vor ähnlicher Schuld gewarnt wird, und sehr wahrscheinlich, daß — da הלילה „die Nacht“ an sich sinnlos und der Artikel stilistisch unmöglich ist, etwa אל תְּשַׁאֲךָ הֳלֵלוֹת לַעֲנוֹת עמים תחתך zu lesen ist: „Nicht möge Torheit dich verführen, Völker unter dir zu knechten!“. אל תשאך הללות las schon Duhm. Aus V. 20 erfahren wir somit weiter, daß die angeredete Person nicht nur Richter, sondern Herrscher, König über Völker ist. Und dazu sagte endlich V. 21 „Hüte dich, dem Unrecht dich zuzuwenden, denn darum bist du e r w ä h l t w o r d e n (l. נבחרת für בחרת) aus dem Elend!“. Der angesprochene König ist danach

einer der nach V. 15f. aus dem Elend geretteten, nach V. 7bc auf den Thron erhobenen, „erwählten“ Sklaven. Der Redende ist in diesen Ermahnungen Gott und das Ganze in Elihus Darstellung wieder ein Beweis für V. 2: „daß Gott noch Worte (an den Menschen) hat“. Was nur noch zu fehlen scheint, ist ein Vers, der von der Einsetzung der Könige zu dieser Mahnung überleitet und ausdrücklich sagt, daß Gott die neueingesetzten Herrscher ermahnt. Aber wahrscheinlich ist dies V. 9 ויגד להם פעלם ופשעיהם כי יתגברו, den man gewöhnlich etwa „so tut er ihnen ihr Tun kund und ihre Frevel, daß sie sich erdreistet“ (Frd. Delitzsch) o. ä. übersetzt, der aber neben V. 10 „Er öffnet der Ermahnung ihr Ohr ...“ und als bloße Mitteilung der den Menschen bekannten eigenen Taten überflüssig und in diese Lücke zu stellen ist, wo er sagen will: „Und er kündet ihnen, was sie zu tun haben und ihre Vergehen, damit sie ihrer Herr werden“. Vgl. den sonstigen Sprachgebrauch von התגבר, bes. Jes 42, 13 und das im rabbinischen Schrifttum gewöhnliche התגבר על יצרו „seiner Leidenschaft Herr werden“. Vielleicht stand auch ursprünglich על vor פשעיהם und ist hinter פעלם ausgefallen. Zum Inhalt der Mahnung beachte vielleicht auch Gen. 4, 7: „die Sünde lauert vor der Tür . . . du aber sollst ihrer Herr werden!“. V. 10 schließt somit an V. 8, nicht an V. 9 an.

Erst am Abschlusse dieser zu Kap. 33 gehörigen Darlegung über Gottes „Worte“ könnten zusammenfassende Urteile über seine Gerechtigkeit am Platze sein, wie sie in V. 3. 5—7a ausgesprochen sind.

Mitten zwischen den Ermahnungen V. 17—18. 20—21 steht der ganz andersartige Vers 19: היערך שועך לא בצר וכל מאמצי כח. Schon oben zu 22, 24 wurde darauf hingewiesen, daß in der Parallele zu מאמצי כח wie dort auch hier בצר nur ein Wort für „Kraft“ sein kann. Entsprechend כל in b ist aber auch in a für (שוע)ך לא das so unverständlich ist, כל zu lesen. Wahrscheinlich war auch hier wie oft für לא ursprünglich nur ל geschrieben. ך gehört somit nicht zum vorigen Worte. Nunmehr kann der Sinn des Satzes nicht mehr unklar sein: „Gleicht ... irgendwelche Kraft und all die starken Gewalten?“. An der Stelle der Lücke kann in solchem Zusammenhang für שוע nur ein Wort für „seine (d. i. Gottes) Macht“ gestanden haben, am ehesten etwa עזו oder זרועו. Damit gehört V. 19 in den Zusammen-

hang eines Preises der Stärke Gottes, wie ihn — in verschiedener Absicht — ebensowohl Hiob als Elihu bringen. Der Umstand aber, daß hier mehr danach gefragt ist, wer Gottes Kraft entgegentreten könnte, empfiehlt, diesen Vers, anders als V. 22f., für Hiob zu reklamieren. S. zu V. 23.

Innerhalb von V. 22 „Fürwahr Gott ist groß an Kraft (l. m. a. besser ישגי בכחו für ישגיב בכחו), wer ist wie er ein Lehrer (מורה)?“ ist מורה als Paralelle zu „groß an Kraft“ unrichtig. Aus 37, 22—23 (s. z. St.) geht hervor, daß die gewöhnliche Paralelle zu שגיא כח bei Elihu (הוד) נורא ist. Das ist auch hier einzusetzen; מורה entstand aus נורא leicht hinter und nach כמהו.

Denselben Gedankenfaden von Gottes Größe spinnen V. 24—26 weiter: „Denk' dran. daß Großes er gewirkt (l. השגיא f. תשגיא), das Menschen (selbst) geschaut (ישוררו; „besungen“ paßt zur Fortsetzung nicht). Die ganze Menschheit hats gesehen, der Mensch von Ferne es erblickt.“

Aus dem Rahmen des Preises von Gottes Größe V. 22. 24—25 fällt wieder heraus V. 23: „Wer prüfet seinen Wandel, wer sagt ihm: Unrecht tust du?“. Dies schließt an V. 19 „Wer ist stark genug, ihm zu begegnen?“ und ist wieder eine Anführung der Klage Hiobs darüber, daß kein Mensch Gott wegen seines Tuns zur Rede stellen könne. „Gibt es für den Menschen doch keine Stätte, mit Gott ins Gericht zu gehen!“ (34, 23).

Was sollen nun Elihus rühmende Worte von Gottes Größe V. 22. 24—25 beweisen und welches große Werk Gottes meint Elihu mit V. 24ff.? Nach dem unmittelbar folgenden wäre man geneigt, an Gottes Großtaten in der Natur zu denken. Schon jetzt aber ist klar, daß Elihu dann sein Thema, das bisher völlig durch die aus Hiobs Reden angeführten Zitate bestimmt wurde, mit einem Schlage geändert hätte. Gottes Großtaten in der Natur stehen in keiner unmittelbaren Gedankenbeziehung zur Frage der Gerechtigkeit Gottes und Hiobs Schuld. Ferner sagt Elihu ausdrücklich, daß es sich nicht um dem Menschen unbewußte Wunder der Natur handle, sondern um Dinge, die alle Menschen aus ihrer Erfahrung kennen (V. 24—25). Darum werden diese Verse nicht auf das folgende, sondern zusammenfassend auf alles vorhergehende Bezug haben: Im Walten seiner

Gerechtigkeit unter den Menschen bewährt sich die Größe Gottes. Daß dies allein der Sinn von V. 22. 24—25 sein will, wird sich zu 37, 22 f. sicher ergeben.

Das folgende bringt nun, bunt durcheinander, ohne logische und rhythmische Ordnung, Urteile und Fragen, die sich auf Gottes Tätigkeit in der Natur zur Schöpfungszeit und in der Gegenwart beziehen und dieser Gegenstand herrscht, durch wenige Verse im bisherigen Stil Elihus unterbrochen, bis zu Ende von Kap. 37 — und darüber hinaus in den Gottesreden. Auch hier sollen diese Verse zuerst einzeln geprüft und erklärt werden, ehe über ihren Zusammenhang und ihre Stellung innerhalb — oder außerhalb — der Elihureden geurteilt werden kann.

V. 26 „Ja, Gott ist groß und wir ahnens nicht, die Zahl seiner Jahre ohne Grenzen“ scheint freilich noch unmittelbar an die Behauptungen Elihus über Gottes Größe V. 22. 24—25 anzuknüpfen. Aber es ist nicht nur zu beachten, daß V. 26 neben dem ursprünglich ganz gleich beginnenden V. 22 „Ja, Gott ist groß . . .“ nicht gut folgen konnte, sondern auch, daß V. 26 wohl nicht ohne Absicht just die Urewigkeit Gottes betont und „wir ahnens nicht“ in V. 26 voraussetzt, daß hier wie in Kap. 26, 14 („was wir davon hörten“) eine Mehrzahl von Rednern das Wort führt. S. zu 37, 5 und 17. Der gleiche Beginn von V. 22 und 26 wird vielmehr für den Abschreiber die Veranlassung geboten haben, V. 26 ff. an V. 22 anzuschließen.

V. 27—28 sprechen vom Regen. In V. 27 כי יגרע נטפי מים יזקו מטר לאדו ist יגרע schwierig, das, trotz der arabischen Bedeutung „schlucken“ etc., im Hebräischen und besonders in unserer Dichtung nichts anderes bedeuten könnte als 15, 4. 8 und in unserem Kapitel selbst V. 7. Störend wirkt ferner neben der Einzahl des Subjektes in a der Plural יזקו, der darum nach Duhm in den Sg. zu verbessern ist. Die Mehrzahl entstand wohl durch falsche Beziehung auf das vorausgehende נטפי מים. Für יגרע ist aber m. E. entschieden יזרע zu lesen: „Er sät aus die Tropfen des Wassers, läutert (seiht) den Regen in seinen Wolkendunst“. Die Tatsache, daß der Regen aus dem Himmelsmeer nicht als geschlossene Wassermasse hinabströmt, sondern in Tropfen verteilt zur Erde träufelt, wird dadurch erklärt, daß Gott das Wasser durch ein Sieb in die

Wolken seiht, es wie Getreidekörner über die Erde sät. S. zu V. 31! Zur Gegenwart, worin die Schilderung dieses und der folgenden Verse gehalten ist, s. unten.

In V. 28 אשר יזלו שחקים ירעפו עלי אדם רב fehlt für das auch sonst matte אשר „welche(r/n)“ jede Beziehung. Man darf wohl vermuten, daß hier, wo es sich um das Ausgießen des Regens handelt, ursprünglich eine Form von אשד „ausgießen“ dastand. Lies etwa אֶשֶׁד יזלו „Im Gusse triefen die Höhen . . .“ Zum Vorkommen des aramaisierenden, in אשדות aber auch hebräischen אשד im Hiobbuch vgl. schon zu 6, 4. Auffällig ist ferner, daß in b gesagt wird, das Wasser des Regens träufle „auf die vielen Menschen“. Das Wasser, das auf die Fluren fällt (5, 10) dient wohl den Menschen, aber daß es geradezu den Menschen auf die Köpfe regnet, kann in dieser Schilderung, die die Entstehung des Regens begreiflich machen, nicht seine ungewollte Nebenwirkung behandeln will, kaum ursprünglich gesagt worden sein. S. aber zu V. 31!

Auch V. 29 אף אם יבין מפרשי עב תשאות סכתו spricht immerhin wie V. 27—28 von den Wolken, wenn auch anders als das vorhergehende nicht vom Regen. Die masoretische Versteilung hinter עב zerlegt den Satz in zwei ungleiche Hälften. Da der Rhythmus aber ein ungefähres Gleichmaß der Teile verlangt, ist עב zu b hinunterzuziehen. Für מפרשי in Parallele zu סכתו ist darum מִפְרָשׂוֹ zu lesen. Gehört danach עב zur zweiten Vershälfte, so läßt sich mit einer Frage nach dem Verständnis von Gottes Wolkenzelt in b nichts anfangen, so nahe auch neben יבין „versteht“ in a ein תושיה für תשאות in b zu liegen scheint. Es bleibt also nur die Möglichkeit, mit Graetz יכין „bereitet“ für יבין einzusetzen. In תשואות haben schon LXX und Vulg., wie Hontheim richtig gesehen hat, תַּשְׁוִית erkannt, es aber irrig als „Gleichheit“ (so auch Hontheim) gefaßt, während das Wort im Jüdisch-Aram., dem es entlehnt ist, wie im Syr. sonst eine ebene Fläche und besonders den Teppich, das ausgebreitete Polsterlager bezeichnet und gerade in dieser Bedeutung in a מפרש, dem hingebreiteten Tuch, dem arabischen mifrāsch „Teppich, Deckenlager“ etc. genau entspricht! Unmöglich ist freilich auf jeden Fall „Auch wenn“ am Beginn des Satzes. Man könnte vermuten, daß auch אף אם für eine Be-

zeichnung der Wolken steht, wie עָב an der entsprechenden Stelle des zweiten Halbverses. Indes müßte es dann etwa „Gewölk bereitet er ihm zum Teppich“ lauten; auch gibt es kein graphisch naheliegendes Wort dieser Bedeutung.

Von wessen Teppichlager spricht indes V. 29? Man sollte glauben, daß hier — vgl. Ps 18, 12 — von dem Lager die Rede ist, das Gott sich selbst bereitet hat. Nun fährt V. 30 aber fort „Ja er breitete darüber seinen Wolkendunst (l. m. v. a. ארו f. אורו) und bedeckte die Wurzeln des Meeres“! Danach handelt es sich hier wie in 37, 12 (s. dazu) und 38, 8 ff. um das „neugeborene“ Meer, den eben erschaffenen Himmelsozean, das Gott auf Wolkenwindeln bettete und mit Wasserdunst zudeckte. Wie eine Mutter bereitete Gott dem Meere sein Lager und darum möchte ich für אַף אם V. 29 am liebsten אוֹ כְּאֵם setzen: „Wie eine Mutter bereitet er ihm sein Lager, Wolken als seiner Decke Teppich ...“. אוֹ erklärt auch das folgende Imperfekt יָבִין, obgleich, wie der Inhalt und in V. 30 auch die Verba פרשׂ und כסה zeigen, hier anders als in V. 27—28 von Werken der Vergangenheit die Rede ist. סכתו scheint hier nicht „Hütte“, sondern ursprünglicher „Decke“ zu bedeuten. S. auch gleich zu V. 32 a.

An V. 28 „Im Gusse fließen die Höhen, träufeln auf die vielen Menschen (? אדם רב)“ schließt nun erst V. 31 „Denn durch sie nährt (L. m. v. a. יזון für ידין) er die Völker, gibt Speise dem ... (? למכביר)“. Stellt man beide Verse untereinander, werden zwei Schwierigkeiten deutlicher: Ist es in V. 28 sonderbar, daß die Regentropfen nach V. 28 just „auf viele Menschen“ fallen, so stört in V. 31 der Umstand, daß in Parallele zu עמים „Völker“ statt des gewöhnlichen „Menschen“ die Unform מכביר, wörtlich doch wohl „der Groß machende“ steht. Folgten aber ursprünglich, wie angenommen, beide Sätze aufeinander, so sind wohl ihre Schlußstücke miteinander vertauscht worden. אדם רב bildete den alten Schluß von V. 31 „Denn durch sie nährt er Völker, gibt Speise für viele Menschen“. Am Ende von V. 28 aber stand ursprünglich מִכְבָּר „Sieb“: „Im Gusse fließen die Höhen, träufeln auf ein Sieb“! Mit dieser Vorstellung, die die Verteilung des Regenwassers in Tropfen erklären will, wird zugleich die vorgeschlagene Deutung von V. 27 bestätigt.

V. 32—33 sind wieder besonders schwierig. In 32a על כפים כסה אור kann אור nicht richtig gelesen sein; „die Hände bedeckt (er mit) Licht“ ist Unsinn. Auch wenn man m. a. אֵד „Dunst“ für אור setzt, ist ein möglicher Sinn erst dann erreicht, wenn man „Die Hände deckt er zu mit Wolkendunst“ nebst einer ausgefallenen Parallele mit V. 29 und 30 auf das Meer bezieht, das Gott in eine Wolkenwiege bettete.

Man beachte nun, daß im Gegensatz zu der in der Gegenwart gehaltenen Schilderung von Gottes Bereitung des Regens in den Wolken die mitten in diese versprengten Verse 29—30. 32a über die Wolkenwiege des neugeborenen, d. h. eben erschaffenen Himmelsmeeres Vorgänge aus der Urzeit in der Vergangenheit beschreiben. Diese Verse sind Bruchstücke, die im Elihutexte ohne passende Anknüpfung stehen; nur V. 26 gehört dazu, der darum auf die Urewigkeit Gottes hinweist. Dagegen scheinen sie deutlich an 26, 8—9 anzuknüpfen: „Er wickelte das Wasser in seine Wolken und nicht riß das Gewölk unter ihnen. Er verhüllte ihm (dem Meer) das Antlitz (s. oben zum Text), breitete darüber sein Gewölk“. Diese Züge scheint deutlich 36, 29. 30. 32 zu ergänzen: „Wie eine Mutter bereitete er ihm sein Lager, Wolken als das Bett, das ihn umhüllt. Breitete darüber seinen Dunst und deckte des Meeres Wurzeln (d. h. Beine) zu. Die Hände deckte er ihm mit Wolkendunst . . .“ S. zu 37, 17ff.

Durch das verschiedene Tempus, aber auch durch die veränderte Situation unterscheidet sich davon das an 32a nicht direkt anschließende Stück 32b. 33, wo die Übereinstimmung im grammatischen Geschlecht die Umstellung 33. 32b. und der Sinn folgende Abweichungen von der überlieferten Wortteilung und Vokalisation verlangt: יַגִּיד עליו רעו . . . . ; מַקְנֶה אף עלעולה ויצו עליה במפגיע „Er sagt ihm seinen Willen... Er facht an die Wut der Windsbraut, beauftragt sie mit Unglücksstiftung“. עלעולה für על עולה ist nach dem aramäischen עלעולא „Sturm, Wirbelwind“ längst von Reifmann vorgeschlagen worden und hat den Beifall Graetz', Perles' u. a. gefunden; diese Vermutung schwebte aber vollkommen in der Luft, solange man nicht einmal den Gedankensprung zwischen 32a und b erkannte und darum für 32b. 33 die unglaublichsten Mißdeutungen versuchte. Die Situation, die diese Sätze voraussetzen, ist indes

aus dem Texte klar, zumal da im folgenden eine Reihe ergänzender Züge dazu erhalten sind. Gott entsendet die Winde als seine Boten, „zu tun alles, was er ihnen befiehlt, auf der Erde seinem Land, sei es zur Zuchtrute . . ., sei es zur Gnade“ für die Welt (37, 12 f.) und dazu „kündet er“ ihnen „seinen Willen“. S. zu 37, 4 ff. 8. 12 f. 21 f.

Im einzelnen steht עליו 33 a wie oft im Sinne von אליו; רעו (oder lies דעו?) dürfte wie Ps 139, 2. 17 „seine Absicht, seinen Willen“ bezeichnen. עלעולה, aramäisch männliches Hauptwort mit der Endung ā in determinierter Bedeutung, wird als Lehnwort im Hebr. als weiblich empfunden und demgemäß konstruiert. Zu מְקַנֶּה für מקניא vgl, Ez 8, 3. Zu 33 a fehlt ein Parallelsatz; s. zu 37, 4.

Zum Mißverständnis von V. 32 b. 33 hat auch die Verkennung des Sinnes der nun folgenden Verse 37, 1—2 das ihre beigetragen.

Kap. 37, 1 אף לזאת יחרד לבי ויתר ממקמו kann sich auf die Wolken und den Regen, den Gegenstand von 36, 27 ff., nicht beziehen, da dort bisher nur — entgegen mancherlei Mißdeutungen — Gottes Weisheit und Kunst in seiner Herrschaft über die Wolkenhöhen gepriesen ist. Von Blitz und Donner, die allein Schrecken erregen könnten, war noch nicht die Rede. Und selbst eingeräumt, daß 37, 1 schon den in V. 4, und wenigstens scheinbar in V. 2, behandelten Donner im Auge hat, beabsichtigt die Schilderung doch auch weiterhin rein didaktisch, dem Hörer Gottes Größe vor Augen zu halten. Zum Erschrecken oder gar — wie der Text zu sagen scheint — zum „Wegbeben des Herzens“ des Redners fehlt jede Veranlassung. In der Tat ist hier auch noch gar nicht vom Donner die Rede. Denn freilich scheint V. 2 שמעו שמוע ברגז קלו והגה מפיו יצא von „seiner“, also von Gottes Schreckensstimme zu sprechen und den Donner drohend vorzuführen. Indes ist 1 b zu kurz, ויתר dunkel und sowohl die gewöhnliche Entsprechung von חרד und רגז Jes 32, 11; 1 S 14, 15 als der Vergleich von Stellen wie מרגיז ארץ ממקמה 9, 6 etc. lassen keinen Zweifel daran, daß das dort auch sprachlich schlecht zu konstruierende ברגז in V. 2 das fehlende Zeitwort von 1 b ist! Für V. 2 bleibt dann nur das nunmehr in der Tat genau parallele שמעו שמוע קלו והגה מפיו יצא, und da ist wohl

klar, daß קלו und מפיו nur wegen der irrigen Beziehung auf den Donner aus קלי und מפי entstanden sind. V. 2 ist somit nur ein Ankündigungsvers einer Menschenrede: „Höret, o höret meine Stimme, und den Laut, der aus meinem Munde kommt!“, ein Vers, der nur darum hiehergestellt ward, weil ein Abschreiber in V. 2—5 eine Anzahl verschiedener Fragmente vereinigt hat, die von einer Stimme — קול — sprechen. S. zu V. 2 noch weiter.

Setzt man nun ברגז aus 2a in 1b ein, so erhält man mit größter Wahrscheinlichkeit als Urgestalt des Halbverses: ויתדי ירגז ממקמו „Auch darob erschrickt mein Herz, wird aufgeschreckt mein Pflock (d. h. mein Zelt) von seiner Stelle“, d. h. ich vergehe vor Furcht: vgl. bes. zu 12, 6. Soweit erschrickt man nicht vor dem Donner. Das ist ein Aufschrei aus tiefem seelischen Leid!

Wessen Schmerzensruf ist V. 1—2? Kaum der Elihus er hat keine Ursache, von seiner eigenen tiefen seelischen Erschütterrung zu sprechen, der Angst, die seinen Zeltpflock fortscheucht, d. h. ihn dem Tode entgegenjagt. So spricht allein Hiob und im besondern erinnern diese Verse an 21, 2ff.: „Höret, o höret meine Rede...! Wenn ich dran denke, so erschreck' ich und Grauen fasset meinen Leib“. Diese oder ähnliche Äußerungen Hiobs will Elihu in V. 1—2 hier wiedergeben; diese Verse sind somit — an unrechter Stelle erhaltenes — Zitat aus den Hiobreden.

Wieder vor eine andere Situation stellt uns V. 3: „Unter dem ganzen Himmel sieht man es (oder „ihn“; sprich m. a. ישרהו für das seltsame ישרהו) und sein Licht liegt auf den Enden der Erde“. Von welcher Lichterscheinung spricht unser Vers? Nach der üblichen Auffassung: vom Blitz. Da indes zumIndest bisher in Kap. 36—37 vom Blitz ebensowenig die Rede war wie vom Donner, den man in V. 1—2 fälschlich vermutet hat, spricht für diese Annahme rein gar nichts. Nun handeln im folgenden aber auch noch einige andere Verse von einer Lichterscheinung; s. zu V. 17. 21 und oben zu 34, 29!

in V. 4ab אחריו ישאג קול ירעם בקול גאונו ist אחריו schwierig. Man übersetzt es gewöhnlich „hinter ihm her“ und bezieht es auf den Blitz, dem der Donner gewöhnlich folgt.

Aber zunächst ist vom Bliß weder im Vorhergehenden (s. zu V. 3) noch auch im folgenden (s. zu V. 11) die Rede. Ferner kann אחריו mit dem Fürwort vor יצא wohl nur in der Bedeutung „hinter ihm" und nur von Personen gesagt werden (anders Ex 10, 14, wo es durch den Gegensaß zu „vor ihm" herangezogen ist), wäre hier aber gar nicht am Plaße, da der Donner nur zeitlich dem Bliße zu folgen pflegt, nicht örtlich „hinter ihm" hereilt; hier wäre darum nur ein „darauf, nachher" ohne fürwortliche Beziehung denkbar. Endlich seßt b „donnert mit der Stimme seiner Macht" voraus, daß ein „er" ausschließlich auf das Subjekt des Saßes, wohl Gott, bezogen wird; hinter Gott her aber donnert seine Stimme nicht. אחריו muß darum Textfehler sein. An Selle von אחריו aber hat vielleicht מנחיריו gestanden: „Aus seiner Nase brüllt ein Laut, er donnert im Ruf seiner Macht", vgl. 41, 12 und beachte, daß im folgenden auch von Gottes Atem die Rede ist.

In 4 c „und er hält sie nicht zurück (יעקבם = יעכבם; vielleicht ist besser passiv יְעֻקַּב zu lesen: und er zögert nicht), wenn seine Stimme ertönt" ist deutlich wie 36, 32 b. 33 von einer Naturkraft die Rede, die Gott als seinen Boten aussendet. Ob 4 c der fehlende Parallelsatz zu 36, 33 a ist?

V. 5 ירעם אל בקולו נפלאות עשה גדלות ולא נדע scheint so nicht homogen zu sein, da — in allzugroßer Ähnlichkeit mit 4 a b — in a nochmals Gottes Donner erwähnt, in b aber allgemein von der Unerforschlichkeit der Großtaten Gottes die Rede ist. Darum hat es auch nicht an Vorschlägen gefehlt, V. 5 als Variantenzusammenstellung zu anderen Versen zu streichen. Vielleicht hat aber der ursprüngliche Text gelautet: יְדֵעָם אל נפלאות עֲשֹׂת גדלות ולא נדע „Gott lehrt sie Wundertaten, Großes zu wirken, uns unbekannt". Ein solcher Vers würde nicht nur an den vorhergehenden Auftrag an die Naturkräfte anschließen, sondern aufs beste zum folgenden passen: „Denn dem Schnee befiehlt er ...". Da ידעם zu ירעם verlesen ward, ergab sich leicht aus den vorhergehenden Säßen die Ergänzung „mit seiner Stimme". Ist demnach die Ähnlichkeit und die viermalige Wiederholung von קול „Stimme" in V. 4—5 sekundär, so steht der Annahme, daß diese Verse ursprünglich so aufeinander

folgten, nichts weiter im Wege. Zu dem „Wir" von ולֹא נדע, das auf eine Mehrzahl der Redenden hinzuweisen scheint, s. zu V. 17 ff.

In V. 6: כי לשלג יאמר הוא ארץ וגשם מטר וגשם מטרות עזו bleibt הוא trotz arab. hawa „fallen" unmöglich. Mit andern mag man רוה oder הרוא lesen. Da übrigens Prv 11, 25 יורא für ירוה und ebenso im Hiobbuch 20, 17 ירא für ירוה; 10, 15 ראה für רוה steht, wie ja auch der die Erde tränkende Frühregen מורה heißt, ist ein Hif'il הרא zu רוא, רוה (vgl. הוביש zu בוש etc.) nicht unmöglich. Aus הרא würde sich die Schreibung הוא graphisch am leichtesten erklären. Im zweiten Halbverse ist וגשם מטר das erste Mal m. Olshausen als Dittographie zu streichen. Aber b וגשם מטרות עזו ist auch so, und auch mit den vorgeschlagenen Änderungen zu עֻזּוֹ oder תעוז noch unmöglich. Andere Vorschläge liegen schon graphisch zu weit. Endlich ist מטר(ות) neben dem gleichbedeutenden גשם an sich unwahrscheinlich. Das einmal vorkommende ומטר גשם Za 10, 1 beweist nichts dagegen, da auch dort zu zerlegen, חזיזים ומטר hinauf-, [ו]גשם hinunterzuziehen ist. Mir scheint es so gut wie gewiß, daß מטרות hier für מַטְרִיחַ steht; denn daran knüpft dann V. 11 an; אף ברי יטריח עב; s. z. St. Ist, wie ich vermute, auch für עזו nach V. 11 עָבוֹ zu setzen, so besagte V. 6 wohl: „Denn dem Schnee befiehlt er: Tränke die Erde, Regen läßt er schleudern (so wohl besser als „tragen") seine Wolke".

V. 7—8 haben mit den Schilderungen meteorologischer Erscheinungen, dem Hauptthema von 36, 27 ff. wieder nichts zu tun. V. 7 „Auf die Hand aller Menschen schreibt er, um alle Menschen, sein Werk, zu erkennen" ist doch wohl auf Grund des besonders aus Babylonien wohlbekannten Brauches zu verstehen, wonach der Herr dem Sklaven als seinem Besitztum seinen Namen auf die Hand einbrannte. Der Text ist demnach vollkommen korrekt und gehört gewiß in den Zusammenhang von 34, 25 a. 19 c: „Darum kennt er ja ihre Taten, sind sie doch sämtlich seiner Hände Werk" und damit in Elihus Beweis für die Gerechtigkeit Gottes. Hieher kam der Vers vielleicht durch Anlehnung an 36, 32 „Die Hände bedeckt ...".

V. 8 dagegen „Da kommt das Tier in seinen Hinterhalt und in seinem Schlupfwinkel weilt es (s. auch weiter)" ist deut-

lich ein einzelner Zug aus dem Tierleben, der nur in einem sonst die Tiere behandelnden, größeren Abschnitt am Platze sein kann. Er berührt sich in der Tat stark mit Stellen aus den Gottesreden wie 38, 39 f.: „Jagst du der Löwin Beute und sättigst der Leuen Seele, wenn sie sich ducken im Gelager, im Dickicht auf der Lauer bleiben .....?“. S. zu Ende der Elihureden. Gerade hieher geriet V. 8 wohl nur aus dem Grunde, weil „kommt in den Hinterhalt, ... in die Behausung ...“ an „aus dem Zimmer (s. aber sogleich) kommt“ V. 9 erinnerte. Im einzelnen scheint im Gedankenrhythmus in b ein חיה entsprechendes Wort für „Getier“ zu fehlen; in der Tat könnte vor במעונותיה leicht בהמה ausgefallen sein.

In V. 9 מן החדר תבוא סופה וממזרים קרה dürften החדר und מזרים (entgegengesetzte) Richtungen bezeichnen. Ob man zur Bestimmung der einen חדרי תימן 9, 9 heranziehen darf, ist, da diese Stelle selbst unklar ist, zunächst nicht zu entscheiden. S. noch unten dazu. Nicht minder dunkel ist ממזרים. Das dafür vermutete ממזוים „aus den (welchen?) Speisekammern“ (Voigt, Budde), müßte selbst wohl wie Ps 144, 13 m. a. weiter verbessert werden; aber auch damit wäre noch kein klarer Sinn gewonnen, zumal da auch die Parallele zweifelhaft erscheint. Weiter kommen wir indes bei Vergleichung der einander entsprechenden Subjekte. Wird in a gesagt, aus welcher Richtung einer der Winde kommt, die סופה, so werden wir in der Parallele kaum die Kälte erwarten, die ja auch nicht wie der Sturm einherkommend beobachtet wird, sondern den Namen eines anderen Windes. Dafür kommt aber, wie קדים hinter סופה 27, 20 f. zeigt, nur קָדִם „der Ostwind“ an Stelle von קרה in Betracht. Und da der Ostwind einzig aus dem Osten kommen kann, ist auch klar, daß ממזרים aus ממזרח verschrieben ist. Und ist in b gesagt, daß „der Ostwind aus dem Osten komme“ so muß nach dem Gesetz des Parallelismus in a „Aus ... kommt die סופה“, der vom ים סוף, dem roten Meer, einherbrausende Wind, im Gegensatz dazu החדר für eine Bezeichnung des W e s t e n s stehen; zu deren Bestimmung s. sogleich. Was will aber die Mitteilung, daß der Ostwind aus dem Osten, der Westwind aus dem Westen „herbeikomme“? Das beantworteten uns schon 36, 32 b. 33; 37, 4—6 und der mit V. 9 gleichfalls zusammengehörige Vers 12 „Und er (der Wind) wendet sich r i n g s-

umher ... nach seinem (Gottes) Plane ... um zu tun alles, was er ihnen befiehlt, über der Erde, seinem Lande". Dies also will auch V. 9 darstellen, wie auf Gottes Geheiß alle Winde herbeikommen und darum begnügt die Schilderung sich auch nicht mit den zwei Winden aus West und Ost, sondern die Betrachtung bes. von V. 21 c. 22 a „Und ein Wind zieht einher ..., aus dem Norden kommt ..." (s. dazu) wird lehren, daß dort auch vom Nord- und Südwind gesprochen ist. Ebendarum aber müssen die in V. 9 genannten Richtungen Westen und Osten, die Winde West- und Ostwind sein, was die obigen Schlüsse bestätigt.

Birgt sich somit ein Name des Westens in החדר, so darf man in der Tat an die „Kammer", eine Ableitung von הדר „eintreten" denken, da dies auch sonst die Wortbedeutung der hebr. Namen für den Sonnenuntergang ist. Und darum wird man auch 9, 9 doch wohl הדר ותימן „West und Süd" lesen und auch in den anderen Sternnamen feste Himmelspunkte suchen dürfen. — Daß die von den vier Winden handelnden Verse auseinandergerissen und V. 9 zu V. 10 gestellt wurde, hängt gewiß wieder mit der graphischen Ähnlichkeit von קרה V. 9 mit קרח V. 10 zusammen, dessen sprachlichem und sachlichem Einfluß (Eis — Kälte) jenes Wort vielleicht auch seine gegenwärtige Lesung mitverdankt.

Schon Duhm in seinem Jeremiakommentar hat unseren V. 9 für die Erklärung der in der Tat verwandten Stelle Jer 18, 14 היעזב מצור שדי שלג לבנון אם ינתשו מים זרים קרים נוזלים nutzbar zu machen gesucht, indem er nach Hi 37, 9 ממזרים für מים זרים setzte. Das hieß vorläufig freilich nur x mit y vertauschen. Ehe an die Erklärung jener Stelle herangegangen werden kann, ist festzustellen, daß daselbst שדי, das wie sonst als Gottesattribut schaddai zu sprechen ist, als Konkretum verwendet wird und in einem Zusammenhange, wo es sich nur um eine meteorologische Erscheinung handeln kann, in Parallele steht zu שלג „Schnee"! Dasselbe ist aber auch der Fall in Ps 68, 15 בפרש שדי מלכים בה תשלג בצלמון! Auch hier die Parallele zu שלג „Schnee", dazu aber auch die Verbindung mit פרש „ausbreiten", die keine andere Deutung zuläßt als auf „Wolke", die durch Stellen wie Ez 1, 24; 10, 5; Joel 1, 15 auf die Gewitterwolke abgegrenzt wird; s. dem-

nächst ausführlicher dazu. Ps 68, 15 mag etwa gelautet haben: „Als Wolken sich breiteten auf dem Libanon (מלבנון f. מלכים?), Schnee auf dem Zalmon“.

Dadurch ist שדי als Konkretum für „Gewitterwolke“ nachgewiesen und damit auch die langgesuchte Erklärung des Gottesnamens El Schaddai gefunden. El Schaddai, wie der Name nach dem oben S. 27 f. zu 6, 13 ausgeführten allein lautete, nicht Schaddai, ist der „Gott der Gewitterwolke“.

An der Jeremiastelle 18, 14 aber ist etwa zu übersetzen: „Verläßt den Mz.r-berg (derselbe regenreiche Berg wie Miz'ar Ps. 42, 7?) die Wetterwolke, der Schnee den Libanon? Oder weicht vom Osten der Ostwind, das Wasser aus dem Meer (lies: אם ינתש ממזרח קדים נזלים מים)? Doch mein Volk hat mich vergessen ...“. Somit bietet auch diese Rekonstruktion von Jer 18, 14 eine Bestätigung der vorgeschlagenen Deutung von Hi 37, 9. Hier wie dort ist aus מזרח unter Einfluß des folgenden קדים: מזרים und umgekehrt der „Ostwind“ קדים zur „Kälte“ (קרה, קרים) entstellt worden.

In V. 10 מנשמת אל יתן קרח ורחב מים במוצק muß יתן als Prädikat zum Subjekt קרח „Eis“ intransitiv sein, weshalb schon Sym., Targ., Syr. passiv יֻתַּן sprechen. Mit Mandelkern und Ehrlich יֻתַּךְ „wird gegossen, schmilzt“ zu lesen, empfiehlt sich nicht, weil eine Parallele zum Eise in a nur dann erzielt wird, wenn man nach dem sonstigen Sprachgebrauch des Hiobgedichts מוצק in b als „fest“ versteht; dann ist in b wie in a vom Erstarren (nicht: fließen) des Wassers zu Eis die Rede. In diesem Falle ist aber wohl auch „Von Gottes Odem wird Eis gegeben“ zu matt und man darf erwägen, ob neben מוצק „fest“ nicht auch יתן mit איתן „fest“ zusammenzustellen ist, wie dieses zu einem Verbalstamm יתן (= arab. watana „ausdauern“) gehört und wohl יִתַן = ייתן zu sprechen ist; steht ähnlich ja auch ושרש צדיקים יתן Prv 12, 12 für „und der Gerechten Wurzel ist fest (l. eher יָתַן als, wie vorgeschlagen, איתן)“. In Parallele zu „Von Gottes Odem erstarrt das Eis“ wird man weiter in רחב „sein Hauch“, רֻחוֹ, das gewöhnliche Parallelwort zu נשמה, zu erkennen haben. Da es hier nur „und sein Hauch“ nicht wie in a „von seinem Hauche“ heißt, er-

wartet man für b die aktive Fassung: „und sein Hauch macht fest das Wasser“. Das Zeitwort יצק kommt in dieser Bedeutung sonst wohl nur passiv vor: 11, 15: „du wirst sicher sein und nicht fürchten“ 37, 18: „stark wie ein fester Spiegel“; 38. 38: „da er Staub goß zu fester Masse (למוצק)“, welche Stelle den Zusammenhang mit יצק „gießen“ sichert, endlich wohl auch Ps 3, 6, wo nach dem Zusammenhange (vgl. bes. auch Hi 11, 15. 18) zu übersetzen ist: „Ich lege mich hin und schlafe ein, bin sicher (הצקתי, nicht הקיצתי „ich erwache“), weil Gott mich stützt“ und viell. בהקיץ Ps 17, 15. Nach 2 K 4, 5 (Qerē) steht aber einer aktiven Lesung ורוחו מים מוצק „und sein Hauch macht das Wasser fest“ sprachlich nichts im Wege.

Im folgenden Verse 11 muß in a „Auch ... (ברי) schleudert die Wolke“ ברי Objekt des Satzes sein; für das sonst unbelegte Wort kommen darum die vorgeschlagenen Lesungen ברד „Hagel“ oder ברק „Blitz“ in Betracht. Für ברד, den Hagel, spricht dabei nicht nur die Erwägung, daß י graphisch leichter auf ד als auf ק zurückgeführt werden kann, sondern auch die Analogie zu V. 6, wo (s. oben) mit demselben Worte die Entsendung des Regens aus der Wolke bezeichnet ist. Dem Regen schließt sich der Hagel besser an als der Blitz. Die Entscheidung ist nun vom Parallelsatz zu erwarten, יפיץ ענן אורו, der von einer Lichterscheinung (אור) und darum für den Blitz zu sprechen scheint. Indes ist אור in diesem Zusammenhange öfter für אד „Wolkendunst“ verschrieben und das ganze Sätzchen in Verbindung mit zwei Parallelstellen zu betrachten, die entschieden dieselbe Sache behandeln, V. 15 b והופיע אור עננו und 38, 24: איזה הדרך יחלק אור יפץ קדים עלי ארץ. Deutlich sind הפיץ „zerstreuen“ 37, 11; 38, 24 und הפיע „aufstrahlen“ 37, 15 nur graphische Varianten, von denen nur eine das richtige trifft. יחלק „wird verteilt“ in der Parallele zu 38, 24 entscheidet für הפיץ „verstreuen“ und gegen „aufstrahlen“, das einzig zum „Licht“ gepaßt hätte. Und gegen das „Licht“ und für den „Wolkendunst“ spricht die Fortsetzung von 38, 24: „Wer bahnt dem Regenguß seinen Kanal ...?“, der Inhalt von V. 15 f. (s. dazu), der Umstand, daß wohl „Wolkendunst“ und „Dunstwolke“ (אד עננו und ענן אדו), nicht aber „Lichtwolke“ und „Wolkenlicht“ als Name des Blitzes natürliche Verbindungen sind, daß das Licht des Blitzes nicht versprengt und „verteilt“

wird und endlich, daß der ganze Zusammenhang von 36, 27 ff. von der Frage beherrscht wird, wie das durch die Wolken zurückgehaltene Wasser des Himmelsozeans im Regen durch das sich dazu teilende Wolkensieb durchgestreut wird. Darum muß an allen drei Stellen אד „Wolkendunst“ für אור „Licht“ und hier in der Parallele entsprechend ברד „Hagel“, nicht ברק „Blitz“ gelesen werden. Übersetze: „Auch den Hagel schleudert sein Gewölk, verstreut die Wolke seines Dunstes“. Vgl. auch Ps 147, 16 f.: „Der Schnee gibt wie Wolle, den Reif wie Asche verstreut. Schleudert sein Eis (den Hagel) wie Brotstückchen..“

In V. 12 והוא מסבות מתהפך בתחבולתו לפעלם כל אשר יצום על פני תבל ארצה ist, abgesehen von den durch die Grammatik geforderten Richtigstellungen לפעל, יצונו und ארצו, der Parallelismus zwischen den ersten beiden Satzgliedern durch die für sich selbst sprechende und ähnlich schon v. a. vorgeschlagene Ergänzung herzustellen: והוא מסבות יתגלגל מתהפך בתחבולתו vgl. bes. zu 30, 14 f. Der ganze Vers aber: „Er aber wälzt sich ringsumher, rollt hin und her nach seinem Plane, um zu tun alles, was er ihm aufträgt, auf der Erde seinem Land“ kann nicht, wie man gemeint hat, vom Blitz sprechen. Der Blitz rollt nicht (so התהפך nach 30, 14 f.) ringsherum und ist im vorigen gar nicht genannt. Dagegen ist es nach 36, 32 f.; 37, 4 f. 9, zusammengehalten mit Ps 104, 4, gewiß der Wind, den Gott als seinen Boten entsendet und von dessen Kreislauf nach allen Richtungen „des Windes“ auch Kohelet 1, 6 ganz ähnlich wie hier V. 9. 12 sagt: „Es geht nach Süden und kreist nach Norden, ringsumher geht der Wind und auf seinen Kreisen kehrt der Wind zurück.“

iDese Deutung von V. 12 auf eine Naturkraft als Gottes gehorsamen Boten wird auch durch V. 13 bestätigt: אם לשבט אם לארצו אם לחסד ימצאהו, wo irgendwie gesagt zu sein scheint, daß Gottes Wille ausgeführt wird, sei's zur Strafe, sei's zur Gnade. Ich vermute, daß der ursprüngliche Text etwa אם לשבט מֵלֵא רֵעוֹ אם לחסד יְמַלְאֵהוּ lautete: „Sei's zur Züchtigung (vgl. Jes 10, 5), sei's zur Gnade, stets erfüllt er (der Wind) seinen Willen“. Die falsche Lesung אם לארצו für מלא רעו entstand leicht unter Einfluß von ארצה V. 12.

V. 14 „Vernimm dies Hiob, steh' fest und merk' auf die Wunder Gottes!“ ist ein Rahmenvers zu einer Schilderung von

Gottes Wundern, der Hiob auf Vorgänge aufmerksam zu machen scheint, die sich eben vor seinen Augen abspielen. S. zu V. 17.

Die Verse 15—16 haben die Form der in den Gottesreden üblichen Fragen

התדע בשום אלוה עליהם והופיע אור עננו:
התדע על מפלשי עב מפלאות תמים דעים:

Beide Verse sind so zum Teil überhaupt unübersetzbar und neben anderen Schwierigkeiten vor allem darum unmöglich korrekt, weil jeder Parallelismus fehlt. Nutzlos sind auch alle vorgeschlagenen Verbesserungen von Einzelheiten, die den Aufbau des Ganzen unberücksichtigt lassen. So wird beispielsweise מפלשי nach 36, 29 allgemein auf מפרשי zurückgeführt, das unter Einfluß von מפלאות entstellt sein könnte; aber מפרש bedeutet 36, 29 das ausgebreitete Lager, das Bett, ein Bild, das nur in der Darstellung des in Wolken gebetteten Himmelsozeans am Platze ist, nicht in „Weißt du (oder gar: התדא „fliegst du) über der Wolke Betten?“, woran auch die Fortsetzung מפלאות תמים דעים höchst unpassend anschließen würde.

Es scheint indes, daß innerhalb von V. 15—16 zunächst 16 a und 15 b zusammenzustellen sind, die schon die beiden Namen der Wolke עב und עננו als Parallelen zueinanderweisen. In 15 b meint והופיע אור עננו, wie oben zu 11 b gezeigt wurde, nicht das Aufstrahlen des Lichtes, sondern das Ausstreuen der Regentropfen durch den sich öffnenden Wolkenboden (lies: והפיץ אֵד עננו). Spricht danach 15 b wie 36, 27 ff. von den Wolken als dem Sieb, das den Regen in feine Tröpfchen verteilt, so wird man auch מפלש 16 a nach dem talmudischen פלש „durchlöchern“ als מפלש, die „Durchlöcherung“ zu einem Siebe zu verstehen und 16 a. 15 b zu übersetzen haben: „Weißt du (etwas) über der Wolke Durchbohrung und seines Wolkendunstes Verstreuung?“. Der Parallelismus dieses Satzes bestätigt nunmehr die oben zu הפיץ אד gegebene Deutung.

Scheint soweit für 15 b und 16 a ein annähernd sicheres Resultat erzielt, so liegt die Sache für die restlichen Sätzchen von V. 15—16 noch schwieriger. Auch 16 b, das man allgemein „die Wunder (נפלאות = מפלאות) des Vollkommnen an Wissen“ übersetzt, kann dies nicht bedeuten. תמים bezeichnet zumindest

im Hiobbuche ausschließlich sittliche Vollkommenheit und im besondern Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit. So steht denn auch תמים דעות עמך 36, 4 wie die Parallele zeigt (vgl. auch Dt 18, 13; Ps. 18, 24) für „ehrlich gesinnt gegen dich“, und das allein könnte תמים דעים auch hier bedeuten. Weil aber „Ehrlichkeit der Gesinnung“ zu „Wunderwerken“ in keinerlei Zusammenhang steht, ist der Text wohl inkorrekt und auch die Herstellung von נפלאות „Wunder“ für das unmögliche מפלאות des Textes nur dann berechtigt, wenn sie dadurch für das ganze Sätzchen eine brauchbare Herstellung ergäbe. Das scheint mir nun, besonders wenn auch auf den Inhalt von 15. 16 a Rücksicht genommen wird, entschieden nicht der Fall zu sein.

Ist es indes richtig, daß 16 a. 15 b als parallele Glieder einen Vers bildeten, so ist als nächstliegende Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß auch V. 16 b. 15 a מפלאות תמים דעים התדע בשום אלוה עליהם in dieser oder umgekehrter Stellung zu einem Versganzen gehörten. Es scheint mir nun möglich, daß dieses ursprünglich etwa lautete: מְמַלְּאוֹת תָּמִים רְעוּ בשום אלוה עליהם „Erfüllend getreulich seinen Willen, wenn Gott es ihnen auferlegt“. Textlich kann מפלאות neben מפלשי ebenso leicht aus ממלאות wie aus נפלאות entstanden sein; דעים für רעו ist mit durch Angleichung der Endung an תמים entstanden. 15 a התדע בשום אלוה עליהם ist so für einen Halbvers entschieden zu lang, wobei der Überschuß, soll der Stichos gedanklich abschließen, nur in התדע liegen kann. Der Zusatz von התדע nebst dem vorausgehenden מ von דעים erklärt sich aber am leichtesten eben als Dittographie unmittelbar hinter (תמי)ם רעו. Sprachlich vgl. oben zu V. 13 und zu diesem Gebrauch von תמים besonders ועבדו אתו בתמים ובאמת Jos 24, 14. Inhaltlich gehört der Vers über die getreuliche Erfüllung dessen, was „Gott ihnen aufträgt“, zum unmittelbar vorher in V. 36, 32 b. 33; 37, 4 c—6. 9—13 behandelten Thema vom Gehorsam der Naturkräfte als Diener und Boten Gottes.

Gehört innerhalb von V. 15 f. allein 16 b. 15 a zu derselben Gedankenkette wie der Großteil des Vorhergehenden, so hat wahrscheinlich die Ähnlichkeit von ממלאות, daß zu מפלאות verlesen war, mit מפלשי 16 a das andersartige Stück 16 a. 15 b angezogen.

V. 17 „Du, dessen Kleider heiß sind, da die Erde (s. aber sogleich) still ist im (oder: vom) Süden“ bietet zunächst noch

sachliche Schwierigkeiten. Die Kleider des Menschen werden nicht dadurch heiß, daß die Erde still ist. Die Erde kann aber auch nicht im Süden oder „vom Süden her“ still sein. „Unter dem Südwind“, wie man gern umdeuten möchte, kann aber hebr. מדרום nicht besagen. Kein Zweifel aber, daß in ארץ „Erde“ ein א(ו)ר „Licht“ steckt; die Mittagsglut der Sonne ist es, die, wie oben zu 34, 29 gezeigt wurde, der Bibel das typische Bild unerschütterlicher Ruhe (השקט) ist und sie, nicht die Erde, läßt Hiobs Kleider erglühen. Für die weitere Herstellung des Textes wäre בהשקט אור מדרום „da das Licht still liegt im Süden“ sachlich einwandfrei. Der ursprüngliche Text aber wird, soll die Entstehung von ארץ an Stelle von אור verständlich sein, anders gelautet haben, nämlich: בהשקט אר צהרים „in der stillen Glut des Mittags“. War aber צ von צהרים mit dem vorhergehenden אר zu ארץ verlesen worden, so las der Abschreiber מדרום für הרים darum, weil, wie unten zu V. 21 gezeigt ist, wenige Zeilen später ein Vers im alten Texte mit מדרום schloß.

V. 17 spricht also von einer Lichterscheinung, derselben Lichterscheinung der stillschwülen schweren Mittagssonnenglut, von der 34, 29 sagt: „Liegt sie still, wer schafft Bewegung, verbirgt sie aber ihr Antlitz, wer erschaut sie?“ und weiter, daß sie „auf Volk und Menschen zusammen“ sich erstreckt. Entschieden meint dieselbe Lichterscheinung und nicht den Blitz auch V. 3 „Unter dem ganzen Himmel sieht man sie und ihr Licht liegt auf den Enden der Welt“, vgl. Ps. 17, 7. Und wie 34, 29 schon die Tatsache erwähnt, daß die so unbewegliche Glut dennoch spurlos verschwindet, so geschieht es hier wirklich vor den Augen Hiobs. Eben noch schien das Licht so glühend heiß, daß der Beschauer darauf aufmerksam wird, wie Hiobs Kleider vor Hitze strahlen — „Und nun auf auf einmal — so fährt, entschieden hiehergehörig, V. 21 fort — sieht man kein Licht, dunkel wird es in den Höhen“; Gott donnert und ruft die Winde zusammen als seine Boten im Guten wie im Bösen; er entsendet den Regen über die Erde und schafft so den Tieren wie den Menschen Speise.

Damit wird uns der ganze Aufbau der gegenwärtig in bunt durcheinander geworfene Fragmente zersplitterten Naturschilderungen deutlich. Zunächst hat der (oder die) Redner von

Gottes Werken in der Urzeit seiner Jahre (36, 26) als von vergangenen Dingen erzählt. Von Gottes Wirken in der Gegenwart aber erzählt er nicht, nicht nur, weil es Dinge sind, die „wir nicht verstehen" (37, 5), sondern weil er imstande ist, sie Hiob soeben als Erlebnis vorzuführen, ihm zuzurufen: „Steh' und merk' auf die Wunder Gottes!" (V. 14). An diese Aufforderung Hiobs schließt sich unmittelbar der ebenso persönlich und gegenwärtig gehaltene V. 17, wie die ganze folgende meteorologische Schilderung.

Wer aber führt Hiob diese Schilderung der Wunder Gottes vor Augen? Etwa wirklich Elihu? Absicht und Aufbau der Elihureden sind uns bisher bereits soweit klar geworden, um diese Frage entschieden verneinen zu können. Elihu zitiert eine Reihe von Aussprüchen Hiobs, gegen die allein er seine Polemik wendet: Daß Hiob nicht unschuldig, Gott nicht ungerecht sei und besonders, daß Gott dem Menschen die Antwort nicht schuldig bleibe, das allein war der Gegenstand seiner Beweisführung. Gottes Größe in der Natur, seine Wundertaten in Urzeit und Gegenwart, hat Hiob nicht bestritten, und wer Hiob auf Gottes Wunder hinweist, kann dies nur als Mittel zu einem Zweck tun, wie in den Gottesreden daraus Hiob auf die eigene Unzulänglichkeit in der Beurteilung Gottes hingewiesen werden soll. Ein solcher Zweck fehlt in den Elihureden; Elihu glaubt selbst, Gott begreifen zu können; und endlich stehen die Naturschilderungen im Elihutext als verstreute Fragmente — die sich auch in Stil und Sprache von der Dialektik von Kap. 32 ff. abheben.

Dazu kommt ferner, daß die Naturpartien in Kap. 36 ff. in sich kein geschlossenes Ganzes bilden. Wohl ist die gegenwärtig gehaltene Schilderung des sich vorbereitenden Regens annähernd vollständig herzustellen. Dagegen erscheinen die Züge über die Einhüllung des Himmelozeans in Wolkenwindeln deutlich als ein herausgerissener Bildfetzen aus einem Gemälde der Schöpfungswerke. Und gar die Fragen 16a. 15b. 18—19 nach der Durchbohrung der Wolken, der Befestigung des Himmels und der Vorschrift für die Finsternis wären in dieser Isoliertheit geradezu unverständlich. Und wie stehen diese Fragen zu den positiven Aussagen der anderen Teile der Schilderungen, die für 37, 16a, 15b, aber auch für manche andere, wohl nicht

bei Elihu, dagegen aber in den Gottesreden gestellte Frage die Antwort zu bieten scheinen?

In der Tat antworten die Schilderungsfragmente der Elihureden auf Fragen der Gottesreden: Wenn in den Gottesreden Hiob danach gefragt wird, wer das (Himmels)meer bei seiner Geburt zugedeckt habe (38, 8), wie Regen, Schnee und Hagel entstehen und der Wolkendunst sich in feine Tropfen und Körnchen verteilt (38, 22 ff.), wer Mensch und Tier durch den Regen Nahrung schafft (38, 26 f. 39 ff.), so kann 36, 27 ff. nur als Antwort auf diese Fragen verstanden werden, die sagen will: „Wer wüßte nicht von alledem, daß Gottes Hand dies hat geschaffen?“ (12, 9). Nun ist es aber ausgeschlossen, daß der Dichter die Antwort auf die später von Gott gestellten Fragen vorweggenommen und Gottes Auftreten so um alle Wirkung gebracht hätte, ausgeschlossen, auch wenn der Verfasser der Elihureden ein anderer ist als der Dichter des Ganzen.

Die Fragen der Gottesreden erfordern aber selbst zu deren eigenem Abschluß die hier zum Teil erhaltenen Antworten. Denn nicht durch die Frage, wer die Welt geschaffen, sondern nur erst durch die Antwort, daß Gott sie, und daß er sie nach weisem Plane geschaffen hat, kann in Hiob das Bewußtsein geweckt werden, daß Gott weit größer ist, als ein Mensch dies ahnen könnte. Und daß alles, was in den Elihureden von Gottes Naturwalten spricht, die Antworten wie die Fragen, in die Gottesreden gehört, zeigen schon die Fragen selbst, die eben nur mitten im Komplex der das ganze All umspannenden Fragen von Kap. 38 ff., nicht als wunderliche Einzelerkundigungen Elihus Sinn und Verstand haben.

Nun ist schon oben zu 12, 7—9; Kap. 26 gezeigt worden, daß den Fragen von Kap. 38ff. ursprünglich eine Antwort folgte, eine Antwort, die Gott nicht selbst geben kann; als Partei will er nicht selber für sich zeugen. Aber auch auf menschliches Zeugnis kann Gott sich nicht berufen; denn der Mensch vermag zu Gottes Schranken nicht zu dringen; wie sollte er wissen, was in Himmelshöhen und Meerestiefen geschieht? (11, 7—9). Darum beruft sich Gott auf das Zeugnis der Tiere, die in ihren verschiedenen Formen weit über des Menschen Bereich hinausdringen. Sie erzählen, was sie von

Gottes Schöpfungstaten wissen, unter anderm auch vom Meer, das Gott einst in Wolkenwindeln legte. An diesem Punkt wird die Schilderung von Kap. 26 durch 36, 29. 30. 32a ergänzt. Weil nicht einer, sondern die Tiere in ihrer Vielheit davon erzählen, sprechen sie von sich wie 26, 14 auch 36, 26 und 37, 5 in der Mehrzahl. Und weil nicht Gott von sich, sondern seine Zeugen von ihm sprechen, ist von Gott nicht nur hier, sondern auch in manchen Versen von Kap. 38 ff., die gleichfalls zum Teil zur Antwort gehören, in 3. Person die Rede.

Nur für die Taten der Vergangenheit braucht Gott die Tiere erzählen zu lassen. Sein Wirken in der Gegenwart aber führt er Hiob leibhaftig vor Augen und die Tiere, die noch weiter das Wort führen, brauchen Hiob nur zur Aufmerksamkeit auf Gottes Wunder zu mahnen (37, 14) und die Vorgänge in der Natur mit erklärenden Schilderungen zu begleiten. So hat der Dichter die Darstellung nicht nur zu verlebendigen, sondern auch die sonst ermüdend langen Gottesreden durch Teilung und Zuweisung an mehrere Redner abwechslungsreich zu gestalten gewußt. Am Ende der Gottesreden endlich stand, wie oben zu Kap. 28 ausgeführt wurde, die abschließende Frage, ob auch Hiob solche, göttliche, Weisheit besitze. Auch dort sprechen die Tiere, müssen aber bekennen, daß der Ort der Weisheit auch der Tierwelt unbekannt geblieben ist. Aber die Unterwelt, deren Zeugnis sie ihrerseits anführen, hat ihnen berichtet, daß Gott allein diese Weisheit besitze.

Wenn endlich auch Elihu 36, 22. 24 f. von Gottes Größe und Macht spricht, so meint er, wie aus 37, 22 f. (s. dazu) hervorgeht, ausschließlich die sich im Strafgericht an den Bösen bewährende Kraft Gottes, die allein zu der von ihm behandelten Frage der Gerechtigkeit Gottes Beziehung hat, die Taten, „die Menschen gesehen haben“ (36, 24 f.), nicht die Wunder der Schöpfung.

Kehren wir nun zum Text zurück, so ist V. 18 wieder wie V. 16a. 15b eine Frage nach Hiobs Stellung gegenüber der Schöpfung Gottes: „Kannst du mit ihm die Höhen glätten, fest, gleich einem gegossenen (metallenen) Spiegel?“. S. zu 38, 5 ff.

Innerhalb des folgenden Verses 19: הודיענו מה נאמר לו לא נערך מפני חשך, der wörtlich den unmöglichen Sinn ergäbe:

„Tu' uns kund, was sollen wir ihm sagen, nicht anordnen vor der Finsternis?", ist wohl gleichfalls wieder nach Tatsachen der Schöpfung in der Vergangenheit, nicht um Rat für die Zukunft gefragt worden und darum entschieden נֶאֱמַר und נֶעֱרָךְ als Perfekt zu sprechen: „Tu uns (oder הוֹדִיעֵנִי „mir") kund, was befohlen ward dem (der)..., angeordnet vor der Finsternis". Daraus ist sogleich klar, daß der Vers hinter לוֹ לֹא zu teilen ist, und diese vier Zeichen ein Wort decken, das mit „vor der Finsternis" in Parallele steht. Nicht allzufern läge etwa לַלַּיְלָה „der Nacht". Da für לֹא „nicht" ursprünglich aber wohl nur ל geschrieben war, ist für die Rekonstruktion des fehlenden Wortes ohne die Präposition korrekt nur von ול allein auszugehen. Ich möchte darum לְצֵל „dem Schatten" für die passendste Herstellung halten. Nach V. 19 soll Hiob, wie 38, 19 f. über Ort und Grenzen von Licht und Finsternis, so hier über die Gewalt Auskunft geben, die die Finsternis seit der Schöpfung in Schranken hält.

Ganz andrer Art ist dagegen die Frage von V. 20, der unzweideutig sagt: „Wird's ihm denn erzählt, wenn ich spreche, wenn der Mensch behauptet, daß er vernichtet wird (s. oben zu 27, 8)?". Hier ist nicht von irgend einer Äußerung gegenüber der Finsternis die Rede; hier klagt vielmehr ein Mensch in bitterer Not darüber, daß es Gott nicht einmal zu Ohren kommt, wenn der Mensch in seiner Bedrängnis um Hilfe schreit. Das sind, so wenig dies auch bisher erkannt wurde, doch weder Elihus noch Gottes oder der Freunde, sondern deutlich wieder einmal Hiobs Worte, die sich unmittelbar an die anderen Hiobzitate bei Elihu anschließen; vgl. besonders 35, 9. 12—13: Es klagen die Bedrückten zu Gott; aber umsonst, Gott hört sie nicht. Ja, wird es ihm überhaupt erzählt, wenn der Erdenwurm sich erdreistet, darüber Klage zu führen, daß das Schicksal ihn zermalmt?

Denselben Gedanken führt dann noch ein Teil der Verse 22 bis 23 weiter.

V. 21 a b schilderte, wie oben zu V. 17 gezeigt wurde, das Einsetzen eines Gewitters nach bisheriger windstiller Sonnenglut: „Und nun auf einmal sieht man (l. יראו für ראו?) das (Sonnen)licht nicht, dunkel wirds in den Höhen". Es wäre nun

das denkbar Verkehrteste, wenn jetzt, da das plötzliche Zusammenballen der dunklen Gewitterwolken aus heiterem Himmel geschildert ist, wie im überlieferten Text des folgenden Sätzchens 21 c gesagt wäre: „Und ein Wind kommt und r e i n i g t sie“. Wozu dann der Szenenwechsel zu „Und nun sieht man kein Licht mehr“? Indes ist 21 c nur ein h a l b e r Vers, der gegen die masoretische Versabteilung nur zusammen mit dem ihm folgenden Stichos zu beurteilen ist, mit dem ihn sinnfälliger Parallelismus verbindet: ורוח עברה ותטהרם מצפון זהב יאתה „Und ein Wind zieht einher . . ., von Norden kommt זהב“. Kein Zweifel, daß auch זהב 22 a weder „Gold“ noch, wie man, oberflächlicher Erwägung folgend, vermutet hat, für זהר „Glanz“ verlesen, sondern gleichfalls wie רוח 21 c Bezeichnung eines W i n d e s ist; kein Zweifel, daß V. 21 c. 22 a ganz analog ist zu V. 9, nach dem oben Ausgeführten: „Aus dem Westen kommt die Windsbraut und vom Sonnenaufgang der Ostwind“, welche Schilderung geschlossen das Kommen a l l e r vier Winde, nicht zur „Reinigung“ der Wolken, sondern im Gegenteil zur Entfesselung des Gewitters beschreiben will; und daß darum an Stelle von ותטהרם „und reinigt sie“ die Bezeichnung einer Richtung, und zwar der einzigen noch fehlenden Windrichtung „v o m S ü d e n“ stand. Und auch das läßt sich aus graphischen Gründen mit Sicherheit sagen, daß diese Richtungsbezeichnung wie V. 17 מִדָּרֹם war, das zu טהרם verlesen und in die grammatisch korrekte Form ותטהרם gebracht wurde.

Fraglich kann nur sein, w e l c h e n Sturmnamen זהב vertritt. Da der Nordwind (gen. Nordwest) in Syrien besonders regenbringend ist (vgl. Prv 25,23), halte ich im Hinblick auf hebr.-aram. זרזיפ(א) „Tropfen“, syr. זריפתא, זריפותא „Regen, Sturm“, זרובתא „Wirbelwind“ etwa זריף, זרף oder זרב anstatt זהב für möglich. Die Bedeutung „dunkel“ für בהיר hat auf Grund des syr. בהירא Frd. Delitzsch erschlossen. Sie wird durch den Parallelismus und nun durch den ganzen Zusammenhang unbedingt gefordert. Zur Versfolge des gegenwärtigen Textes s. unten.

Es braucht nunmehr nicht erst bewiesen zu werden, daß V. 22 a „Von Norden kommt . . .“ mit dem ganz andersartigen Halbvers 22 b על אלוה נורא הוד, dessen Zusammenhänge im folgenden aufgezeigt werden sollen, nicht das mindeste zu tun

hat, weshalb fast alles, was über diese Verse, wie über den größten Teil des Kapitels geschrieben wurde, von Grund auf verfehlt ist.

V. 22b — 24: עַל אלוה נורא הוד: שדי לא מצאנהו שגיא כח ומשפט וְרב צדקה ולא יְעַנֶּה: לכן יְרֵאוּהוּ אנשים לא יראה כל חכמי לב:, wörtlich: „Auf Gott furchtbar an Macht. Schaddai, wir fanden ihn nicht. Gewaltig an Kraft und Gerechtigkeit, reich an Recht, nicht unterdrückt er. Darum fürchten ihn die Menschen, nicht sieht er alle, die klugen Herzens sind“, bietet in dieser Fassung ein Gewirre unzusammenhängender Gedanken, das durch die Künste der Kommentare nur noch schlimmer verrenkt wird. Und doch braucht man nur die vorhandenen parallelen Gliederpaare herauszugreifen, um zu erkennen, daß hier zwei entgegengesetzte Gedankengänge nebeneinandergeschrieben und durch Kopistenungeschick ineinandergewirrt wurden. V. 22b — 24 ist zu zerlegen in:

I.

[ ] עַל אלוה לא יְעַנֶּה שדי לא מצאנהו
[ ] לא יראה[ו] כל חכמי לב

II.

נורא הוד ורב צדקה שגיא כח ומשפט
לכן יראהו אנשים [ ]

Die Sicherheit dieser Zerlegung wird durch das restlose Aufgehen der Teilung sowie durch den genauen und notwendigen Parallelismus gegen jeden Zweifel gestützt. In II. „Furchtbar an Macht und groß an Gerechtigkeit, gewaltig an Kraft und Recht. Darum fürchten ihn die Menschen [verehren ihn alle Völker]“ erkennen wir deutlich Elihus abschließendes Urteil über Gott, vgl. bes. 34, 17 שונא (l. שגיא) משפט: צדיק כביר mit רב צדקה: שגיא . . משפט; ferner ישני(ב) בכחו: מורה (l. נורא) mit נורא הוד: שגיא כח.

In I. dagegen [„Wir rufen“ oder „ich rufe“] zu Gott und er antwortet nicht, zu Schaddai und können (oder לא [א]מצאנהו „kann“) ihn nicht finden. [Nicht schaut des Sterblichen Auge ihn] nicht sehen ihn alle, die klugen Herzens sind“ spricht deutlich Hiob

zu uns. Die Verse, die wie V. 20 darüber Klage führen, daß keine Brücke von dem leidenden Menschen zu Gott führe, schließen mit V. 20 direkt an 35, 9. 12—13 an.

Kurz sei hier noch die Frage beantwortet, warum gerade diese Fragmente in den Versen 19—24 zu einem unverständlichen Gewirre zusammengestellt wurden. In 19 und 20 glaubte ein Abschreiber wohl zwei verwandte Fragen nach einem Gespräch („Was sprechen wir zu ihm" — „wirds ihm erzählt, wenn ich spreche"), in 19 und 21 über Verdunklung des Lichts in den Höhen zusammenzustellen. Mit V. 20 hing das Hiobzitat in V. 22—24 organisch zusammen; darin war יראהו „(nicht) sehen ihn" Veranlassung, den Schlußsatz der Elihureden anzuschließen, der das graphisch ganz gleiche יראהו „fürchten ihn" enthielt.

Auch die Reden oder richtiger die eine Rede Elihus an Hiob und die Freunde ist in ihrer überlieferten Form nicht frei von fremden Bestandteilen. Nicht zu ihr gehören die Fragen und Aussagen über Gottes Größe in der Natur zur Schöpfungszeit und in aller Gegenwart, wozu wohl 34, 13. 29; 36, 19. 26—33; 37, 3—6. 8—19. 21. 22a zu rechnen sind. Alle diese Verse gehören in die Gottesreden, dagegen spricht nichts dafür, auch nur einen Vers aus Kap. 32—37 den Reden des Dialogs mit den Freunden zuzuweisen, wie auch in Kap. 3—31 kein zu Elihu gehöriges Fragment nachgewiesen werden kann. Auch 4, 13b ist nur nach 33, 15 ergänzt, nicht von dort verstellt.

Diese graphische Ausnahmsstellung der Elihureden — während sonst sowohl die Elihureden als die Reden des Freundesdialogs und die Schlußaussprache mit Gott in sich bunt durcheinandergeworfen sind — ist auch für die Beurteilung der Echtheit der Elihureden von Wichtigkeit. Wie sie auch von den nachlässigsten Abschreibern von den Dialogreden unterschieden wurden, so scheinen sie auch die Verstellung von Teilen des Freundesdialogs in den Schlußabschnitt der Gottesreden verhindert zu haben. Dagegen sind Stücke der Gottesreden sowohl unter die Reden der Freunde mit Hiob als auch zu Elihu verstellt worden.

Zur Beurteilung der Ansichten und der Sprache Elihus nur bedingt heranzuziehen sind ferner auch die zahlreichen, als solche aber bisher größtenteils unerkannten, bald wörtlich, bald

freier wiedergegebenen Zitate aus Reden Hiobs, die Elihu nur anführt, um sie zu widerlegen. Hieher gehören: 33, 9—11, 13 b. 23; 34, 5—6. 9. 14. 20 a. 23. 25 a; 35, 2 b. 3. 9. 12—13. 15; 36, 23; 37, 1—2. 20 und Teile von 22—24. Bedenkt man ferner, daß auch in dem echten Elihutexte Text und Sinn oft Schritt für Schritt erst neu hergestellt werden mußte, so wird man auch alle bisherigen Versuche, die Frage der Echtheit der Elihureden aus dem sprachlichen Befund zu entscheiden, als auf falschem und unverstandenem Material aufgebaut, abweisen müssen.

Der Dialog Gottes mit Hiob, Kap. 38—42, 6.

Der Ankündigungssatz der Rede lautet hier voller als sonst im ganzen Buche: „Und Gott antwortete Hiob aus dem Sturme und sprach". Dieselbe Überschrift findet sich, mit einer nebensächlichen graphischen Änderung, auch 40, 6 und da dort auch der Folgevers 40, 7 mit 38, 3 identisch und weiter, 42, 3 a b, auch 38, 2 nochmals überliefert ist, wird man m. a. 40, 6—7 + 42, 3 a b als Variante zu 38, 1—3 anzusehen haben. Lag 38, 1—3 somit dem letzten Sammler des Buches bereits in zwei — in Einzelheiten voneinander abweichenden — Varianten vor, so muß speziell die Überschrift 38, 1 älter als dieser Sammler, und darum wohl ursprünglich sein. Sie erinnert in ihrer volleren Fassung an die ähnliche Ankündigung von Hiobs Klage 3, 1. Textgeschichtlich bemerkenswert ist die Tatsache, daß selbst die zusammengehörigen Varianten zu 38, 1—3 von der Grundstelle weg und geteilt nach Kap. 40 u. 42 versprengt werden konnten.

Die Mitteilung in V. 1, auf welche Weise Gott zu Hiob spricht, ist in der Tat am Beginn der Gottesreden, und nur hier, nötig und es ist nur natürlich, daß der Dichter Gottes Wort ins Gewitter versetzt, wo Gott nach alter Anschauung im Donner seine Stimme erdröhnen läßt. Und das Gewitter, das der Dichter so des Donners wegen braucht, hat er auch — wie oben zu Kap. 37 (s. bes. zu 37, 17) gezeigt wurde — für die Rede Gottes selbst nutzbar gemacht, indem Gott am gegenwärtig sich abspielenden Gewitter sein Walten in der Natur durch die Tiere schildern läßt. Daß שְׂעָרָה 9, 17 anders als hier

mit ש geschrieben ist, erklärt sich daraus, daß 9, 17 ein Textfehler vorliegt.

Am Anfang der Rede steht die Frage: „Wer verdunkelt (מחשיך s. aber sogleich) da Rat mit Worten ohne Verstand?". Für „verdunkelt" bietet die Variante 42, 3 a ein anderes Wort, das jenes wohl erklären will: מעלים, „verbirgt". „Verdunkelt" kann nun gewiß im Sinne von „verbirgt" gebraucht werden, an unserer Stelle aber hat „Wer verbirgt Rat?" neben „mit Worten ohne Verstand" keinen Sinn, und muß darum als falsche Variante abgelehnt werden. Mit Worten wird der Rat enthüllt, nicht verborgen. Aber auch „wer verdunkelt Rat" ist nicht glatt verständlich und ich glaube in der Tat, daß מחש(י)ך „verdunkelt" für מְחַשֵּׁב verlesen ist: „Wer sinnt da Rat in Worten ohne Verstand?". חשב עצה ist eine Zusammenziehung des sonst üblichen יען עצה וחשב מחשבה Jer 49, 20. 30; 50, 45; vgl. ferner: חשב ... רעה יועץ בליעל Nah 1, 11; החשבים און והיועצים עצת רע Ez 11, 2; מחשבות — עצה Mi 4, 12; Ps 33, 10. 11; Prv 19, 21 etc.

V. 3 kündigt Fragen Gottes an: „Gürte wie ein Mann (lies aber m. a. besser כְּגִבּוֹר „wie ein Held") deine Lenden, ich will dich fragen und künde mir!" Passend folgt in der Tat eine Reihe von Fragen über die Natur. Damit aber ist der Zusammenhang mit V. 2 unterbrochen, der zunächst eine direkte Kritik Hiobs erwarten läßt. S. zu Kap. 40.

Gefragt wird zunächst nach den Ereignissen der Schöpfung, voran nach der Gründung der Erde: Wo warst du als ich die Erde gründete? (V. 4) Wer hat ihre Säulen (? l. wohl עַמֻּדֶיהָ oder m. a. מְסָדֶיהָ „Ihr Fundament" für ממדיה) gesetzt, wer ihr die Meßschnur angelegt (5)? Worauf wurden ihre Schwellen gelegt und wer versenkte ihren Grundstein? (V. 6; zu V. 7 s. später). Hieher scheint mir nun 34, 13 zu gehören: „Wer hat (gerade) ihm die (Gründung der) Erde aufgetragen und wer des Festlands All gesetzt?". Daran knüpft wohl weiter an V. 8: „Und hat bei seiner Geburt (lies mit Beer bei Kittel בלדתו für das nach V. 10 entstellte בדלתים) das Meer zugedeckt, als es hervorbrach aus dem Mutterleib (8)? Als ich Gewölk ihm machte zum Gewand, den Nebel ihm zur Windel (9), ihm auftrug (l. wohl ואשטר für ואשבר) mein Gesetz,

ihm Riegel setzte und Tore (10), befahl: Bis daher und nicht weiter, und hier soll deiner Wellen Hochflut enden!“ (V. 11, wo mit Bickel u. a. ופא ישבות גאון גליך zu lesen ist). Gemeint ist mit dieser Schilderung nicht das irdische Meer, sondern wie 26, 8 f.; 36, 29 f. der Himmelsozean über den Wolken. Deutlich bilden die dortigen Schilderungen aus der Schöpfungszeit die Antwort auf die hier gestellten Fragen.

Wird hier danach gefragt, wer die Erde und wer das (Himmels)meer nach seiner Erschaffung durch Gott an seiner Stelle befestigt habe, so kann auch eine Frage nach der Anbringung des Himmels nicht gut gefehlt haben. Darum glaube ich, daß hieher 37, 18 gehört: „Bälktest du mit ihm (dem, der Erde und Meer befestigte) die Höhen, fest wie ein gegoßner (metallener) Spiegel?“ Und erst hieran, an die Errichtung der Himmelsfeste, nicht an die Schaffung der Erde schloß sich wohl der Jubel der Himmlischen in V. 7: „Als allzumal jubelten des Morgens Sterne und frohlockten alle Gottessöhne“. Daß Gott selbst es war, der auch alle diese Werke vollbrachte, sagt Hiob erst die nach Kap. 12; 26; 36 f. verstellte Antwort durch die Tiere.

Im Gegensatz zu V. 4—11 fragen die weiteren Verse weniger nach den Vorgängen der Schöpfungszeit als nach Gottes Einrichtung der bestehenden Welt. Darum mögen hier, nach V. 11, die Sätze 20, 4 und 38, 21 gestanden haben: „Weißt du dies seit Ewigkeit, seit (ich) Menschen schuf auf Erden? Du weißt es, denn du bist damals geboren worden und groß ist die Zahl deiner Lebenstage!“.

V. 12 „Hast du jemals dem Morgen geboten, der Morgenröte ihren Platz bestimmt (l. am besten יעדת für ידעת)?“ hat (s. schon Laue, Die Composition des B. H. S. 109) in V. 13 „Zu fassen die Enden der Erde, daß die Frevler abgeschüttelt werden von ihr?“ nicht die richtige Fortsetzung. Das Schütteln der Erde ist für die Morgenröte, ob ihr nun der bestimmte Platz im Osten gewiesen ist oder nicht, gewiß eine höchst unpassende Aufgabe. V. 12, die Platzbestimmung für den Morgen, braucht überhaupt keine Zweckangabe. Daß der Morgen seinen festen Platz im Osten hat, ist dem Dichter eine sichere Tatsache, an der allein fraglich ist, ob Hiob auf den Platz irgendwelchen Einfluß üben kann, ja ob er diesen Platz überhaupt kennt (V. 19 f.)

Zu V. 19 f. wird darum auch V. 12 gehören. V. 13 aber und ebenso V. 15, die allein hier von Bösewichtern sprechen, sind wohl dem dies Thema mitbehandelnden Stücke 40, 9—14 anzugliedern. S. dazu.

Auch V. 14 תתהפך כחמר חותם ויתיצבו כמו לבוש hat man, wie die Abschüttelung der Frevler von der Erde (V. 13), auf die Wirkung des Morgenrots zurückgeführt. Beer K., Steuernagel und Budde lesen für ויתיצבו : ותצטבע: „Daß sie sich wandelt wie Siegelton und sich färbt wie ein Gewand" als ob neben und nach der Abschüttelung der Frevler noch ein solches Bild bestehen könnte, ganz abgesehen von der Undeutbarkeit von a — bunte Falten werfen bed. תתהפך ebensowenig, als dies Siegelton zu machen pflegt —, der Unbelegbarkeit des Bildes in b, etc. Wo denkt die Bibel beim Bilde eines Gewandes an das „sich Färben"? V. 14 kann wie auf V. 13, so auch auf V. 12 nicht bezogen werden. Der Vers steht an falscher Stelle und die Verschiedenartigkeit der Parallelen, die Zweifel an der Richtigkeit des einen oder anderen Wortes nahelegt, erschwert die Einordnung sehr. Am nächsten liegt es sicherlich, V. 14 hinter die Verse von der Bildung des Eises V. 29—30 zu stellen: „Aus wessen Leib erstand das Eis, wer hat des Himmels Reif geboren? Dem Steine gleich erstarren die Wasser, des Meeres Fläche wird gebunden". Hier würde „Sie wandelt sich gleich Siegelton, sie stehen da wie im Gewand" ganz ausgezeichnet passen; für beide Verba lägen im vorhergehenden passende Subjekte vor, das Bild vom Ton würde das andere vom Stein fortsetzen, das „Feststehen der Wasser wie im Kleide" wäre durch Ex 15, 8 נזלים (l. m. LXX נד) נצבו כמו נד „es standen wie im Schlauche fest die Fluten" (vgl. auch Sir 43, 20 c) sprachlich gesichert und auch תתהפך „sich wandeln" berechtigt.

Nach Meer, Unterwelt und der Erde Fernen fragen V. 16—18. Sprachlich unsicher ist darin נבכי V. 16, das an מבכי 28, 11; נבכדי מים Prv 8, 24 und מים מפכים Ez 47, 2 erinnert; die richtige Lesung ist vorläufig nicht festzustellen. In 17 b hat das zweite ושערי wohl ein anderes Wort für „Tore" verdrängt, etwa ופתחי.

V. 19—20, die nach der Stätte von Licht und Finsternis fragen, sind (s. oben) durch V. 12, aber auch durch 37, 19 zu ergänzen. Der Erwägung wert scheint mir die Möglichkeit, daß

in V. 19 anders als in V. 24, neben „wo das Licht w o h n t" הדרך aus חדר „Kammer" entstanden ist; vgl. ähnlich von der Sonne Ps. 19, 6: „Und er kommt wie ein Bräutigam aus seinem Brautgemach", und dazu Joel 2, 16 etc. und oben zu 37, 9. In V. 20 hat man für תבין „Daß du ihn bringst in sein Gebiet, e r k e n n s t die Pfade zu seinem Hause" תביאנו „ihn heimführst" vorgeschlagen; תכין „lenkst" ist nach Dt 9, 23; Prv 21, 29 (aber hier Textfehler); 2 Ch 12, 14; 27, 6; ferner Jer 10, 23; Ps 40, 8; 119, 5. 133; Prv 4, 26 etc. aber doch das wahrscheinlichste. Vielleicht ist parallel zum Hause (ביתו) auch in b besser זבולו „seine Stätte" als גבולו „seine Grenze, sein Gebiet" zu setzen.

Von V. 21 war schon oben zu V. 7 die Rede.

Hagel und Schnee behandeln V. 22—23. Jene sind nach V. 23 Gottes Waffen, die er zum Kampfe aufgespart hat. In V. 24 אי זה הדרך יחלק אור יפץ קדים עלי ארץ ist, wie oben zu 37, 11. 15 ausführlich dargelegt wurde, und wie für unsere Stelle schon Bickell u. a. sahen, wieder אד für אור zu lesen: „Wie teilt sich der Dunst in den Wolken, daß der Niederschlag, in Tropfen verstreut, zu Boden fällt?" Diesen Niederschlag muß קדים bezeichnen, weshalb besser wohl קרים „Kühles Wasser", vielleicht auch קרח „Eis, Hagel" (vgl. Ps 147, 17) zu lesen ist. Der O s t w i n d „versprengt" (vokalisiere m. a. n. LXX: יָפֵץ) sich ja auch nicht weiter.

V. 25 ff., deutlich Fortsetzung zu 24 (vgl. פלג m. חלק V. 24) spricht in der Tat weiter vom Regen, Tau, Eis und Reif, nicht vom Winde: „Wer teilte dem Regenguß seinen Kanal, einen Weg dem Donnergewitter (25). Daß es regne auf ein Land ohne Leute, die Steppe ohne Menschen drin (26). Zu sättigen Öde und Leere, Grün sprießen zu lassen im Durstland (l. m. a. צמא oder מציה für מצא) (27). Hat der Regen einen Vater, oder wer zeugte des Taues Tropfen? (28). Aus wessen Leib erstand das Eis, wer hat des Himmels Reif geboren? (29). Dem Steine gleich erstarren die Wasser, des Meeres Fläche wird gefesselt" (30). Hierauf dann V. 14; s. oben dazu. Zu V. 30 möchte ich vermuten, daß יתחבאו, wofür man das kaum befriedigende יתחמאו vorgeschlagen hat, aus יתחבצו verschrieben ist. חבץ bed. im Jüd. aram. und Syr. „verdichten, versteifen", mehrere Haupt-

wörter dieses Stammes „Brei, Mehlspeise, Käse, gepreßte Datteln" etc. S. auch zu 40, 17.

V. 31—35. 37 fragen, wohl im Anschluß an dte meteorologischen Erscheinungen, nach der Ordnung im Himmel. Der einleitende Vers 33 „Bestimmst du (l. m. Ehrlich: יעדת) des Himmels Geseţe oder schaffst auf Erden du Ordnung?" (l. משטר für משטרו) ist wohl mit V. 34. 35. 37 vor V. 31, wenn nicht schon vor V. 18 (und 12) zu seţen.

Nach einzelnen Tätigkeiten, die zur Bestimmung der Ordnung im Himmel gehören, fragt z. B. V. 31: „Knüpfst du des Siebengestirns (?) Zügel (l. m. Bickell מענדות f. מעדנות) oder lösest du des Orions (?) Bande?" Die genannten Sternbilder sind hier wie ähnlich ja auch bei anderen Völkern als Gespanne eines Wagens gedacht, die darum wie irdische Rosse vorgespannt und wieder ausgeschirrt werden müssen. Nur das meint wohl der Dichter, nicht „die engere und weitere Stellung der Einzelsterne" in einer Sterngruppe. Analog fragt V. 32 a nach einer anderen Pflicht des Himmelslenkers: „Läßt du Mazarot (s. weiterhin) aufgehen zur rechten Zeit?". Zu dieser Sorge um die Pünktlichkeit des Sternenlaufes in drei Halbversen will mir im vierten „und tröstest du die עיש ob ihrer Kinder? (על בניה תנחם)" nicht passen. Das hat mit des Himmels „Ordnung" (משטר) und „Geseţen" (חקות) kaum etwas zu tun. Parallel zu התוציא בעתו wird vielleicht eher על כנה תניח zu lesen sein: „Führst du Mazarot heraus zu seiner Zeit und bringst עיש zurück auf ihren Plaţ?", vgl. והניחה שם על מכנתה Za 5, 11 und Gen 40, 13; 41, 13; Jes 14, 1; Jer 27, 11; Ez 37, 14. Zu עיש s. auch oben zu 9, 9.

Sonst unbekannt ist der Gestirnname מזרות. מזרים 37, 9, das oft zum Vergleich herangezogen wurde, ist, wie oben gezeigt, für מזרח verschrieben. Auch hier könnte man an diese Bezeichnung der aufgehenden Sonne denken: Bestimmst du dem Sonnenaufgang seine Zeit? Ist ähnlich ja in V. 12 nach dem Ort des Morgens gefragt. Kann diese Möglichkeit das Richtige treffen, so werden neben dem „Sonnenaufgang" auch die drei anderen Gestirne von V. 31—32 wohl die vier Weltrichtungen bezeichnen; s. zu 37, 9.

Zu V. 33 s. vor V. 31.

In V. 34 התרים לָעב קולך ושפעת מים תכסך ist תכסך in Parallele zu a und im Zusammenhange mit V. 35 unwahrscheinlich und wohl durch 22, 11 (s. dazu!) beeinflußt. Ohne auf LXX Wert zu legen, deren ὑπακούσεταί σου geraten sein kann, möchte ich doch etwas ähnliches für das Ursprüngliche halten. Ist der Fehler durch Verlesung entstanden, so liegt etwa תַּסְכֵּת לָךְ oder gar תַּסְכִּתְךָ „merkt auf dich" nach Dt 27, 9 הסכת ושמע näher als תענך. Doch kann einfach das Verbum von 22, 11 hier eingedrungen sein.

In diesen Zusammenhang und dann wohl unmittelbar hinter V. 34 gehört, wie zur Stelle bemerkt worden ist, vielleicht 5, 1: „Rufe doch, ob dir wer antwortet! Und zu wem von den Heiligen (den Engeln) kannst du dich wenden?"

Zu unserem Thema gehören noch V. 35 „Kannst du die Blitze aussenden und sagen sie dir: wir sind bereit?" und V. 37 מי יְסַפֵּר שחקים בחכמה ונבלי שמים מי ישכיב. Soll a zu b „und wer b e t t e t des Himmels Schläuche?" parallel sein, muß es wohl wie b v o m B e e n d e n des Regens sprechen. Darum möchte ich für das schwierige יספר hier יסכר „dämmt ein" lesen, das auch sonst vom Eindämmen speziell des Wassers des O z e a n s u n d d e s H i m m e l s gebraucht wird; vgl. ויסכרו מעינות תהום וארבות השמים Gen 8, 2! Übers. danach wahrscheinlich: „Wer verschließt kunstvoll die Höhen und bettet des Himmels Schläuche?" Danach ist V. 37 wohl hinter dem Regenabschnitt V. 22—30. 14 und v o r V. 33—35. 31—32 einzusetzen.

In V. 36 מי שת בטחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה sind טחות und שכוי unbekannt. Budde meint: „Sicher ist hier nur soviel, daß es sich um Dinge oder Erscheinungen am Himmel handelt". Dafür spräche allein die gegenwärtige Versordnung; der Sinn des Satzes aber schließt die Beziehung auf die Erscheinungen am Himmel geradezu aus. Denn die Frage „Wer hat ... den Verstand gegeben?" hat ja nur dann einen Sinn, wenn die T a t s a c h e der Klugheit von שכוי und טחות offenkundig ist; es fragt sich nur, wer sie ihnen gab. Es kann sich somit nur um L e b e w e s e n handeln, an denen jedermann solchen Verstand beobachten kann, wie denn nach V. 39 lange von Tieren die Rede ist. Freilich steht heute V. 36 zw.

35 (Blitze) und V. 37 (Himmel). Aber ursprünglich kann er nicht dort gestanden haben: kein Dichter, geschweige denn der Dichter der Gottesreden, hätte מי שת בטחות חכמה und מי יספר שחקים בחכמה V. 37 so unmittelbar einander folgen lassen. Ein Abschreiber hat vielmehr trotz der sachlichen Verschiedenheit V. 16 „Wer legte in ... Klugheit?" und V. 17 „Wer verschließt ... in Klugheit" wegen der äußeren Ähnlichkeit der Wörter zusammengestellt. — Worin freilich die Klugheit dieser Tiere besteht, das mußte, sollte V. 36 verständlich sein, ausdrücklich gesagt sein. Und wenn bald an einer anderen Stelle der Gottesreden besonders von der Klugheit gewisser Geschöpfe die Rede ist, so dürfen wir daraus Schlüsse für die hier fehlende Fortsetzung unserer Stelle ziehen. In der Tat wird 39, 26 ff. in ganz analoger Weise nach der Weisheit einiger Vögel gefragt: „Hat von dir der Falke die Klugheit, daß er schwebt, seine Schwingen breitet nach dem Süden? Oder steigt auf dein Wort hin der Adler und baut hoch sein Nest?". Danach werden auch in טחות und שכוי Namen von Vögeln sich bergen und auch die Frage von V. 36 bedeuten: „Wer hat diese Vögel die Kunst des Fluges gelehrt?" Die fehlende Fortsetzung der Frage muß also, ähnlich wie die Fortsetzung von 39, 36 den Flug dieser Vögel gerühmt haben. In der Tat findet sich wenige Verse später ein solches Stück; s. zu 39, 13 ff. Die sich dort ergebenden Tatsachen müssen bei einem Bestimmungsversuch der Vogelnamen mit in Rechnung gezogen werden. Daß שכוי und טחות Vogelnamen sind, stimmt übrigens auch zur jüdischen Tradition, die in jenem den Hahn erkennen will. Angenommen, daß hierin mehr als bloßes Raten steckt, wird man dennoch nicht gerade an unseren Haushahn denken müssen, der erst spät nach Palästina kam, sondern an einen der vielen in Palästina heimischen Hühnervögel, dessen Name, nach Einführung des Haushahns, auch recht gut für diesen gebraucht werden konnte. Jene Weisheit, die — aus hier nicht näher zu erörternden Gründen — die Rabbinen am Haushahn finden, daß er Tag und Nacht, d. h. Licht und Finsternis zu unterscheiden weiß, besitzt jedes sehende Geschöpf. Auch in טחות kann ähnlich der Name des Weibchens zum שכוי liegen; beachte das arab. tuchaij „Hahn". Immerhin ist es nicht ausgeschlossen, daß beide Namen auch leichter

oder schwerer verschrieben sind, wobei für טחות die — fernzuhaltende — Psalmstelle 51, 8 mit von Einfluß gewesen sein kann. S. zu 39, 13 ff.

V. 38 „Als Staub (ich) goß in feste Form und festgeleimt wurden die Schollen" kann im Rahmen der Schilderung sich nur an die Schaffung der Erde 38, 4 anschließen: „Wo warst du, als ich die Erde gründete . . ., Staub goß in feste Form . . . ?".

Wie schon V. 36, so behandelt vollends 38, 39 ff. sowie Kap. 40 und 41 fast ausschließlich die Welt der Lebewesen. Irgendwelcher Übergang zu diesem Teil der göttlichen Schöpfung fehlt an unserer Stelle; s. aber zu 40, 15.

V. 39—41 fragen danach, wer den Tieren ihre Nahrung verschaffe: „Jagst du der Löwin Beute, vermagst der Leuen Seele zu befriedigen? Wenn sie sich ducken in Verstecken, im Dickicht auf der Lauer liegen" (39—40). Zu diesen Versen bietet, wie oben z. St. gezeigt wurde, 4, 10—11 die Ergänzung: „Des Löwen Brüllen und des Raubtiers Schrei'n, der Leuen Zähne und Gebiß, den Jungleu, irrend ohne Fraß, der Löwin Jungen, die vergehen?". Diese Sätze werden am besten zwischen 38, 39 und 40 gestellt.

Analog fragt nach den hungrigen Vögeln und deren Jungen weiter V. 41: „Wer schafft dem Raben Atzung (מי יכין לערב צידו), wenn seine Jungen schrei'n zu Gott, umherirren ohne Speise?". Auch hier besteht eine Lücke, erkennbar schon an der Dreiteiligkeit des Verses, worin b und c zusammengehörige Parallelen sind, a aber ohne Entsprechung steht. Den ausgefallenen Halbvers bietet wohl das oben in 24, 5 herausgeschälte Sätzchen: יפעל לחם לנערים, worin deutlich die parallelen Elemente zu יכין לערב צידו hervortreten. Schwierig scheint darin nur נערים, das für Tierjungen sonst ungebräuchlich ist. Könnte man auf Za 11, 16 sich verlassen, wo נער für das verirrte Tier zu stehen scheint, so würde diese Bedeutung auch hier zu 38, 41 b c gut passen. Aber Za 11, 16 wird schon darum, weil sonst von den Schafen der Herde nur in weiblicher Form gesprochen wird, anders. und zwar am ehesten נֹעָה „das umherirrende" zu lesen sein. Hier aber mag man neben dem Raben für נערים am ehesten נשרים „den Adlern (Geiern)" vermuten: „Wer schafft dem Raben Atzung, bereitet Fraß für die Geier"? Daß in der Tat auch nach der Nahrung der auf kahlen Felsen-

höhlen nistenden Geier gefragt war, scheint 39, 27 ff. zu beweisen, wo von der Nahrungssuche der Raubvögel weiteres ausgesagt wird. Zum Rest von 24, 5 s. unten zu 39, 5 f.

Im einzelnen ist חית כפירים תמלא V. 39 doch ganz analog zu מלא נפש Ps 107, 9; Prv 6, 30 etc., die Bedeutung „Hunger“ für חיה also gegen das oben S. 127 Gesagte erst aus der Redensart hervorgegangen, während das Wort an sich auch hier wie in den Elihureden genaues Synonym zu נפש „Seele“ ist. Gleichwohl scheint es dem Wortschatz des Dialogs und der Gottesreden sonst fernzuliegen und wird nur ausnahmsweise hier für das Tier verwendet, um נפש zu vermeiden. Ein Vorschlag Wrights, durch die Lesung לְעֶרֶב für לָעֹרֵב V. 39 den Raben ganz auszuschalten, wird von Budde mit Recht durch den Hinweis auf die hungrigen Jungen des Raben Ps 147, 9 widerlegt.

Kap. 39, 1—12 behandelt Tiere des Landes, und zwar:

a) Antilopen, 39, 1—4: „Kennst du der Steinböcke Geburt(szeit), beobachtest der Hinden Kreissen? Zählst, wieviel Monde sie vollenden, und kennst die Zeit, da sie gebären? Sich kauern, ihre Jungen werfen, freilassen ihres Leibes Last? Stark werden ihre Kinder, groß im Freien und gehen fort und kehren nimmer wieder“. In V. 1 ist mit andern das aus 2 b eingedrungene עת „Zeit“ zu streichen. Denn nicht allein nach der Zeit der Geburt ist gefragt, sondern wie das folgende zeigt, nach dem ganzen Liebesleben der Hindinnen, das die biblische Zeit mit allerlei Fabeln ausgeschmückt zu haben scheint. Vgl. manche Stelle des Hohenliedes und Ps. 29, 9, auf welche Stelle schon J. Fischmann in einem 1854 zu Lemberg erschienenen hebr. Hiobkommentar S. 7 hinweist. In V. 3 lies mit Olshausen תפלטנה für תפלחנה, das unter Einfluß von תשלחנה in b entstanden ist. Vgl. 21, 10. חבליהם, das hier deutlich für die Antilopenjungen steht, bedeutet eigentlich „ihre Schwangerschaft, Wehen“ und gehört zu arab. ḥibla „schwanger“, das aber auch mit ḥamala „tragen, schwanger sein“ und „ḥamal(un)“ „Lamm“, eigentlich „Leibeslast, Wurf“ verwandt ist. Für יחלמו habe ich vorläufig die übliche Deutung „stark werden“ nach dem Aramäischen, für בַּבָּר das vorgeschlagene בַּבָּר (Houbigant) angenommen.

b) Wildesel V. 5—8, mit der Frage: „Wer hat den Wildesel freigelassen“? Vorher scheint aus 24, 5 der Satz einzustellen, der die Tatsache bringt, daß der Wildesel frei in die Wüste zieht: „Sieh', die Wildesel ziehn in die Wüste, ihr Brot zu suchen, in die Steppe“. V. 8 berichtet: „Er sucht (l. m. a. nach Targum etc. יָתוּר) auf den Bergen seine Weide, und allem Grünen geht er nach“. Vgl. dazu noch unten zu 40, 15.

c) Wildstier (רים, ראם) V. 9—12. V. 9 ist klar: „Wird der Wildstier dir dienen wollen und hälts ihn über Nacht an deiner Krippe?“ In V. 10 ist das aus dem vorigen Verse eingedrungene רים m. a. zu streichen. Ob שׂדד „eggen“ bedeutet, ist sehr zweifelhaft. Das in babylonischen Pachtverträgen so häufige schadādu bezeichnet jedenfalls eine zur Pachtzahlung bei der Ernte nötige Handlung, wahrscheinlich mit Landsberger WZKM 26, 129 das Ausmessen der bestellten Feldfläche, hat mit hebr. שׂדד, das nach Jes 28, 25 f. zu den Vorbereitungen der Aussaat gehört, somit nichts zu tun. Außer anderen, von Socin bei Guthe Bibelwörterbuch S. 9 angeführten Gründen spricht auch unsere Stelle eher dafür, daß ein Synonym für „pflügen“ beabsichtigt ist. Vgl. auch Jes 28, 25 f.: „Pflügt der Pflüger den ganzen Tag, gräbt auf und durchfurcht (so etwa ישׂדד) seinen Boden“? Zuende unseres Verses kann es nun freilich nicht אחריך „hinter dir“ lauten, da der Ackernde stets hinter dem Pflugstier geht, es wird aber mit leichter Verbesserung אחריו zu lesen sein: „oder durchfurcht er hinter sich die Täler“? Von der weiteren Tätigkeit nach dem Pflügen sprechen V. 11—12: „Vertraust du ihm, ob seiner großen Kraft, und überläßt ihm deiner Müh' Ertrag? Glaubst du ihm, daß er wiederkommt, um deine Saat, um deinen Drusch (d. h. wohl das Saatgut und das zu weiterer Verarbeitung bestimmte Getreide) zu sammeln“?

Hiemit ist die Reihe der Säugetiere unterbrochen und setzt sich erst in dem das Pferd behandelnden Stücke V. 19 ff. fort. Hieher aber ist zwischenhinein ein Stück über einen Vogel geraten (V. 13—18), der in V. 18 dem Pferde verglichen wird. Das bildete augenscheinlich die Veranlassung, warum V. 13—18 vor die Besprechung des Pferdes V. 19 ff. gestellt wurde.

Welcher Vogel in V. 13 ff. gemeint ist, wird im Text nicht ausdrücklich gesagt. Es soll darum hier davon erst nach Beurteilung aller Aussagen von V. 13—18 gesprochen werden.

In V. 13 bedeutet zunächst נעלסה lieblich, begehrenswert", vgl. Prv 7, 18 נתעלסה באהבים, wo עלס die sinnliche Liebe bezeichnet und oben zu 20, 18 b, wo בחל חמודתו ולא יעלס „er verabscheut, was er begehrte, und liebt es nicht" zu lesen ist und עלס neben חמודה steht. Auch hier ist in Parallele zu כנף רננים נעלסה für חסידה zu setzen: חמודה „oder köstlichen Flügel und Gefieder".

Schwierig bleibt noch die Bezeichnung des Flügels als כנף רננים „Flügel des Jubelns (?)", die, da vom Jubel eines Flügels nicht gesprochen werden kann, so nicht richtig sein dürfte. Häuft unser Vers sonst ausschließlich Ausdrücke für die Lieblichkeit und Anmut des Gefieders eines Vogels, so wird man auch in כנף רננים am ehesten etwa „den Flügel der Anmut" wiederfinden wollen, also eine Verbindung, wie solche im Hebr. sonst häufig durch Beifügung von חן, חמד, חמדה, חמדות etc. gebildet werden, vgl. u. a. בחורי חמד Ez 23, 6. 12. 23; כרמי חמד Am 5, 11; שדי חמד Jes 32, 12; ארץ חמדה Jer 3, 19; Za 7, 14; Ps 106, 24; כלי חמדה Jer 25, 34; Hos 13, 15; Nah 2, 10; 2 Ch 32, 27; שכיות החמדה Jes 2, 16; איש חמדות Dan 10, 11. 19; לחם חמדות Dan 10, 3.

Nun bieten aber die Targume, z. T. in Übersetzung solcher Stellen, die gleichbedeutenden Verbindungen בית רגוג Jes 64, 9 (Ar., Ed. pr.); מאני רגוג 2 Ch 32, 27; מאני דריגוגין 2 Ch 20, 25 etc. Und so nimmt es uns auch nicht Wunder, daß wir in dem so stark aramaisierenden Hiobbuche כנף רְגָגִים, denn so ist augenscheinlich für כנף רננים zu lesen, für „Flügel der Lust" finden. Das genaue Gegenstück dazu bildet der „Flügel der Abscheulichkeit", כנף שקוצים Dan 9, 27.

Der ganze Vers „Der (oder: Den) lieblichen Flügel der Anmut, oder die köstlichen Schwingen und Federn" ist aber kein vollständiger Satz, sondern nur ein substantivischer Teil, Subjekt oder Objekt eines Satzes, dessen Hauptteil augenscheinlich vorher fehlt. S. unten dazu.

In V. 14 ist תחמם „sie wärmt, brütet" nach a sachlich unmöglich. Die Mutter verläßt ja ihre Jungen, ohne sie zu wärmen. Aber auch das vorgeschlagene ועל עפר תניחם (Beer) ohne noch-

maliges Objekt hinkt im Rhythmus hinter כי תעזב לארץ ביציה nach. Ich glaube vielmehr, daß hinter עפר zunächst ein אפרחיה gestanden hat, das, weil es ähnlich anlautete wie das vorhergehende Wort, leicht übersehen werden konnte. Folgte dahinter noch ein Zeitwort, so hat es wohl eher תחמם als תחמם gelautet: „Denn sie verläßt auf dem Boden ihre Eier, entblößt auf dem Staube ihre Küchlein“. Zu dieser Bedeutung von חמם s. zu 15, 33.

In V. 15 „Und vergißt, daß der Fuß sie zertreten, des Feldes Tier zerstampfen wird“ ist für תזורה und תדושה natürlich תזורם und תדושם zu lesen. הקשיח (lies m. a. besser תקשיח) bedeutet hier und Jes 63, 17 „Warum läßt du uns abirren von deinen Wegen, ziehst ab (תקשיח) unsre Herzen von deiner Furcht?“ deutlich „abwenden, entfernen, beiseitetun“, nicht „verhärten“ und gehört nicht zu arab. qasaha, sondern zu kasaha „wegnehmen, fortraffen“. לא־לה ist — vgl. zu 24, 7 — eine negative Verbindung etwa für אשר לא לה הבנים „die, der die Kinder nicht gehören“. Übersetze etwa: „Legt ihre Kinder hin für eine Fremde, fort (eigtl. leer, umsonst) ihre Mühe ohne Sorge“.

So töricht handelt dieses Vogelweibchen, weil „Gott sie Klugheit hat vergessen lassen und von Verstand ihr keinen Teil gewährt“ (V. 17). Und dennoch sagt V. 18: „Nun da sie in der Höhe stolziert (so wohl תמריא), lacht sie des Rosses samt dem Reiter“.

In dieser Beschreibung von V. 13—18 hat man nun ganz seltsamer Weise, einer alten Tierfabel folgend, den Strauß erkennen wollen! Und weil der Strauß nicht im Texte genannt ist, hat man es fertig gebracht, durch Korrekturen, die dem Geist der Sprache ins Gesicht schlagen, den Namen des Straußes in den Text zu bringen. Und wenn ausdrücklich in V. 18 von dem hohen Fluge des Vogels die Rede ist, in V. 13 in dreifach verstärktem Ausdruck von dem herrlichen Gefieder, den Schwingen und Flügeln, so glaubt man sich berechtigt, dies alles hinwegzukorrigieren, und ist nur uneins in der Wahl der dazu dienenden Änderungen, die bei aller Verschiedenheit, doch sämtlich aus sachlichen und sprachlichen Gründen gleich verfehlt sind. Und dies alles, obgleich auch die letzte Aussage von 13 ff., daß das Vogelweibchen seine Brut auf dem Sande

im Stiche lasse, auf die Straussin nicht zutrifft, und obwohl niemals eine Spur eines Beweises für die Deutung auf den Strauß gegeben wurde.

Diese Deutung muß nun, als völlig verfehlt, ein für allemal aufgegeben werden. Nach der Beschreibung von V. 13 ff. muß es sich vielmehr um einen Vogel handeln, der — ganz anders als der Strauß — durch die entzückende Anmut seiner prächtigen Schwingen vor anderen Vögeln sich auszeichnet, der im Fluge sich so hoch erheben kann, daß er selbst der ihm vom Reiter, hoch zu Roß, drohenden Gefahr spotten kann (dies bedeutet תשחק). Dabei ist das Tier sehr dumm, wie sein Verhalten in der Brutpflege beweist. Diese Beschreibung scheint mir am ehesten auf einen der prächtigen F a s a n e n vögel zuzutreffen, die, in verschiedenen Arten schon in der ältesten Zeit bekannt, sich ganz besonders durch wundervolle Pracht des Gefieders auszeichnen und immerhin hoch genug fliegen, daß ihnen kein Reiter gefährlich werden kann. Die Fasanen sind aber auch dumme Vögel und ihre Hennen vielfach so schlechte Brüterinnen, daß man in der Zucht zum Ausbrüten ihrer Eier Haushühner verwendet.

Was will aber diese Schilderung im Rahmen der Fragen Gottes an Hiob? Als wunderbar und auffallend wird hier deutlich hervorgehoben, daß unser Vogel, obgleich sonst so dumm, d e n n o c h i m F l u g e e i n e u n g e w ö h n l i c h e K u n s t u n d W e i s h e i t b e w ä h r t ! Die Frage, die daher im Rahmen der anderen Gottes f r a g e n nicht fehlen durfte, mußte also in der Doppelform des Parallelismus lauten: „Wer legte in die ... Weisheit und wer gab dem ... Einsicht?" und nur als Fortsetzung eines solchen Satzes ist auch der subjekt- und prädikatlose V. 13 möglich: (Und wer gab ihnen) „den lieblichen Flügel der Lust oder die anmutigen Schwingen und Federn"? So lautet aber ausdrücklich der oben ohne Fortsetzung stehende Vers 38, 36, der als Namen unseres Vogels שכוי und, wohl für das Weibchen desselben Vogels, טחות nennt. Daß wir hierin wohl eine Fasanenart zu sehen haben, stimmt zu der oben besprochenen rabbinischen Tradition, derzufolge der שכוי zur Ordnung der Hühnervögel gehören dürfte. Und vielleicht hat uns eine Bibelstelle auch noch das ausdrückliche Zeugnis darüber erhalten, daß just der שכוי dem alten Israel

als der hochfliegende liebliche „Vogel der Anmut“ galt. Denn das mag wohl die Bedeutung des bisher unerklärten שכיות החמדה Jes 2, 16 sein; vgl. Jes 2, 12 ff.: „Denn einen Tag hat Jahwe Zebaot über alles Stolze und Hohe, über alles Erhabene und Schwebende (so nach LXX. MT: niedrige). Und über alle Zedern des Libanon, die ragenden und erhabenen, und über alle Eichen des Basan. Und über all die hohen Berge und über all die erhabenen Hügel. Und über jeden hohen Turm und über jede hochragende Mauer. Und über alle Tarschischschiffe und über alle שכוי — Vögel der Lust (שכיות החמדה)!

Der Abschnitt 39, 13—18, hatte, vom Strauß verstanden, keinerlei Halt im Zusammenhang der Fragen Gottes und darum sahen die meisten Neueren sich veranlaßt, den Abschnitt als Fremdkörper zu streichen. Richtig verstanden aber bildet er den notwendigen Übergang zwischen 38, 36 und den weiteren Fragen nach der Flugkunst anderer Vögel in 39, 26 ff.

Das Pferd V. 19—25. V. 19—20:

19 התתן לסוס גבורה התלביש צוארו רַעְמָה
20 התרעישנו כארבה הוֹד נחרו אימה

bieten in 19 b und 20 b große, durch verschiedene Konjekturen nicht beseitigte Schwierigkeiten. Es ist indes folgendermaßen umzustellen:

התתן לסוס גבורה תלביש צוארו הוֹד
התרעישנו כארבה תִּרְעַם נַחְרוֹ אימה

„Gibst du dem Rosse Stärke, kleidest seinen Nacken in Macht? Läßt du es brausen wie der Heuschreck, seine Nüstern furchtbar donnern“? Ein רעמה „Mähne“ hat es also nie gegeben.

In den folgenden Versen 21—25 bieten sich mehrfache, z. T. noch nicht beachtete, Schwierigkeiten, die gleichfalls auf Vertauschung von Versteilen zurückweisen. In V. 21 schildert יחפור בעמק וישיש בכח (l. so m. v. a. f. יחפרו) noch wie 19—20 die Kraft des Pferdes — nicht sein Verhalten in der Schlacht, wie יצא לקראת נשק in 21 b. Hinter בכח ist sonach ein Sprung anzunehmen; andrerseits ist in 24 a ברעש ורגז יגמא ארץ eine unmögliche Verbindung; denn רעש und רגז sind „Aufregung und ängstliches Beben“ nicht „Brausen und Tosen“. „In Aufregung und Beben“ erfordert nach dem Inhalt von V. 22—25

etwa die Ergänzung „weicht es nicht“, nicht יגמא ארץ. Dieses ist vielmehr die parallele Ergänzung zu V. 21a! Verbinde: יחפור בעמק וישיש בכח יגמא ארץ. Durch diese Herstellung wird aber erwiesen, daß das so geistreich gesuchte „schlürft es den Boden“ für יגמא ארץ wie so manches dieser Art falsch ist. יגמא, Parallele zu חפר, bedeutet wie dieses „graben“ und gehört zu nhebr., jüd. aram. und syr. גומא, גומתא „Grube“, ist also Aramäismus. Überseße: „Es scharrt im Tale und freut sich, mit Kraft gräbts auf den Boden“. Durch יגמא wird auch für חפר die Bedeutung „aufgraben, scharren“ gesichert; vgl. arab. ḥāfir „der (scharrende) Huf“.

21 b „zieht dem Waffenklang entgegen“ bleibt somit ohne Parallelsäßchen zurück. S. zu 25 b.

Furchtlosigkeit gegenüber den Schrecken und Waffen des Kampfes schildert der an sich klar verständliche V. 22, zu dem aber noch das folgende zu beachten ist. Von Waffen spricht auch V. 23: עליו תרנה אשפה להב חנית וכידון. Hier ist das sonst unbelegte תרנה schwerlich korrekt, aber auch das dafür vorgeschlagene תָּרֹן ה(אשפה) gewiß unrichtig, da der Artikel bei האשפה dem poetischen Stil des Buches nicht entspricht, תָּרֹן auch nur „jubelt, schreit“ sein könnte, nicht „klirrt“. Und wie sollte „Köcher, Klinge von Lanze und Speer“ auf dem Pferde „jubeln“? Dazu kommt endlich noch, daß hier kaum davon die Rede sein könnte, daß das Roß Waffen trägt, sondern doch wohl wie im vorhergehenden Verse, daß es dem Ansturm der Waffen furchtlos entgegentritt. Aber auch zu solchem Sinne läßt sich hier weder mit עליו noch mit תרנה eine stichhaltige Deutung gewinnen. S. aber zum folgenden Verse.

Aus V. 24 a ist oben schon יגמא ארץ als zu V. 21 gehörig ausgeschaltet worden. Aber auch 24 b כי קול שופר ist, unmittelbar vor בדי שופר 25 a, wie schon andere urteilten, wohl nur eine Variante zu 25 a, vielleicht auch ein wegen seiner Ähnlichkeit mit 25 a von anderswo hieherverstelltes Saßstück. Somit bleibt für V. 25 nur ברעש ורגז (ו)לא יאמין. — יאמין hat Duhm geistvoll gleich יימין geseßt „geht nach rechts“. Aber הימין „sich nach rechts wenden“ kann im Sinne von „Zur Seite flüchten“ nicht verwendet werden, zumindest nicht ohne die Ergänzung ולא ישמאיל „es wendet sich weder rechts noch links“, für die der

Text keinen Anhalt bietet. Darum ziehe ich eine Lesung לֹא יְמָאֵן vor: „In Aufregung und Angst versagt es nicht den Dienst“. Zu diesem absoluten Gebrauch von מאן vgl. Gen 39, 8; 48, 19; 1 S 28, 32; 2 K 5, 16 u. bes. Jes 1, 20; Prv 1, 24. Das ganze Sätzchen beschreibt wie V. 22 „Es lacht des Schreckens und fürchtet nicht und kehrt auch vor dem Schwert nicht um“ den Mut des Pferdes; ja man wird nicht verkennen können, daß V. 24 a in der Erwähnung von „Angst und Aufregung“ (ברעש ורגז) eher die Parallele zum „Schrecken“ in 22 a bildet als das Sätzchen vom Schwert in 22 b. Da nun neben den drei das gleiche Thema behandelnden Stichen 22 a. b. 24 jedenfalls ein Parallelstichos fehlen muß, wird dieser wohl die ursprüngliche Entsprechung zu 22 b gebildet haben.

Dieser hier fehlende Halbvers scheint nun in der Tat an anderer Stelle erhalten zu sein. In Kap. 41 wird in gewisser Ähnlichkeit zu unserer Stelle das Verhalten des Krokodils gegenüber den Waffen des Menschen behandelt. Aber dort gilt es nicht, den Mut des Tieres, sondern die Wirkungslosigkeit des menschlichen Angriffs gegenüber dem Schuppenpanzer des gewaltigen Leibes zu zeigen: „Wie Stroh ist ihm das Eisen, wie faules Holz das Erz ..... Gleich Stoppeln werden ihm der Schleuder Steine .....“ (41, 19 ff.). In diesem Gedankengang stört aber das Sätzchen 41, 20 a „Des Bogens Kind macht es nicht fliehen“, das ganz wie 39, 22 ff. den Mut eines Tieres im Kampfe hervorhebt. Und da 41, 20 a, wie z. St. gezeigt wird, auch rhythmisch aus seinem Zusammenhange ausgestoßen wird, so wird es wohl die fehlende Parallele zu 39, 22 b darstellen: „Des Bogens Sohn macht es nicht fliehn und nicht weichts vor dem Schwert zurück“.

Auf den erwähnten Zusammenhang von der Wirkungslosigkeit der menschlichen Waffen im Kampf mit dem Krokodil, gegen dessen Schuppenpanzer Eisen wie Stroh, Erz wie faules Holz, der Schleuder Steine nur eben wie Stoppeln sind, folgt nun in Kap. 41, 22 unmittelbar der Vers: Unter ihm pflügt (zur Übersetzung s. z. St.) ein scharfer Kiel, stampft eine Dreschwalze auf dem Schlamm“. Ein solcher Satz scheint aber deutlich eine Ergänzung zu verlangen wie: „Auf ihm strotzt ein Köcher, Klingen von Lanzen und Speer“, die wie 41, 22 die pflug- und dreschwalzenartige Wirkung der Unterseite von

Krokodilschwanz und -leib, so die spitzen Schuppen an der Oberseite hervorhebt. Wie diese Ergänzung lautet aber eben der oben in seinem Zusammenhange dunkel gebliebene Vers 39, 23, weshalb ich vermute, daß die ähnlichen Stücke 39, 22 ff. und 41, 19 ff. einander doppelt beeinflußt haben. Einerseits ist der zur Krokodilbeschreibung gehörige Vers 39, 23 zum Abschnitt vom Pferde, andrerseits das vom Rosse handelnde Sätzchen 41, 20 a zum Levjatan Kap. 41 gezogen worden.

Aus dieser Beziehung von 39, 23 auf den Schuppenpanzer des Krokodils ergibt sich vielleicht auch für das ungedeutete תרנה die Lesung תרוה „ist voll". Der Levjatan trägt in seinem Schuppenpanzer „auf sich einen Köcher, strotzend" von Pfeilen und Lanzenspitzen. S. zu 40, 31!

In dem dreiteiligen V. 25 gehören deutlich a und c: בדי שופר יאמר האח רעם שרים ותרועה als Parallelen zusammen; und zwar ist in c für שׂרים, nach der Parallele mit Ehrlich שָׁרִים „Sänger", ferner auch für ותרועה das fehlende und יאמר האח entsprechende Zeitwort יתרועע zu lesen. Nun kann es in der parallelen Fortsetzung zu: „Bei(m Klange) der Posaune ruft es: Hurra!" nur „und bei (od.: mit) den Sängern jauchzt es" lauten. Anstelle von „und bei (mit)" bietet aber der Text רעם, das nur „Donner", nicht sonstigen Schall bezeichnet und ohne Vorwort ganz unmöglich ist. Zweifellos steht es aber für וְעִם „Und mit den Sängern jauchzt es".

25 b „Zieht dem Waffenlärm entgegen" fällt aus dem Rahmen des Verses heraus und gehört zu 21 b „Von ferne wittert es den Kampf". 21 b. 25 b hängt mit 25 a c aber insoferne näher zusammen, als beide Verse das Verhalten vor dem Kampfe schildern.

Mit V. 26—30 sind wir wieder bei den Vögeln, die schon den Gegenstand von 38, 36; 39, 13—18, aber auch 5, 7 b bildeten. Letzteres Sätzchen, ergänzt etwa zu „[Schwingt sich empor durch deine Kunst der Geier] und fliegen hoch des Reschef Junge?" dürfte unmittelbar neben 39, 26 „Ists deine Klugheit, daß der Falke fliegt, die Flügel breitet nach dem Süden?" gestanden haben. Von des Geiers (Adlers) Felsennest, seiner und seiner Jungen Nahrung sprechen weiter V. 27 ff. In V. 27 mag man mit Steuernagel, Budde u. a. יבין הרים קנו für das unbefriedigende וכי ירים קנו, in V. 29 doch wohl חֲקַר

für חפר und m. a. für יעלעו V. 30 ילעלעו lesen. מצודה scheint hier und an anderen Stellen geradezu Fels(spitze) zu bedeuten.

Weil 39, 26 ff. an den Vögeln zunächst die Kunst des Fluges bespricht, um erst bei Erwähnung der Adlerjungen auf das Nahrungsbedürfnis der Vögel überzugehen, hat ursprünglich wohl erst an 39, 30 die Frage von 38, 41 angeknüpft.

Mit Kap. 40, 1 beginnt ein Abschnitt, worin Stücke aus Gottes Reden an Hiob mit Fragmenten aus Hiobs letzter Antwort dermaßen durcheinandergestellt sind, daß ein Sammler sich genötigt sah, schon für die ersten 4 Doppelstiche dreimaligen Rednerwechsel anzunehmen. Daß auch die Einführung der Überschriften, die (s. noch unten) sicherlich so nicht ursprünglich sind, nicht der letzten Phase der Entstehung unseres Textes angehört, zeigt der Umstand, daß auch 40, 2 durch „Und Gott entgegnete Hiob und sprach“ eingeführt wird, obgleich hier auch nur wieder Gottes Rede vorhergeht. In einer älteren Abschrift schloß somit 40, 1 f. nicht an 39, 30, sondern an ein Stück, das nach des Sammlers freilich oft als unrichtig erwiesenem Urteil Hiob zum Sprecher hatte.

In V. 2 הרב עם שדי יסור מוכיח אלוה יעננה bestätigt die Parallele zu מוכיח, daß in רב eine Form von ריב „rechten, streiten“ steckt; ob wirklich der Infinitiv, bleibt zu untersuchen. Ist יסור richtige Vokalisation, so ließe sich darin nur eine zu איב „der Befeindete“ grammatisch und sachlich parallele, passive Bildung für „der Gezüchtigte“ erblicken. Damit könnte man nur zu der — Hiob zuzuschreibenden — Frage kommen, ob der Gezüchtigte mit Gott rechten könne, eine Fassung, die in b (kein Fragesatz!) keine brauchbare Fortsetzung, ja auch keine parallele Stellung der Entsprechungen רב und מוכיח ermöglicht. Darum ziehe ich es vor, רב wie מוכיח in b als Partizip הָרָב und יסור als Zeitwort יָסוּר zu vokalisieren. Ferner wird man jedenfalls in b יעננו für יעננה zu setzen haben: „Will, wer mit Schaddai haderte, nun weichen? Wer Gott zurechtwies, muß ihm Rede stehn!“ Das ist gewiß ein Gotteswort an Hiob, ebenso gewiß aber keine vollständige Rede, sondern ein Splitter aus einer Redeeinleitung. S. zu V. 7 f. und 41, 1 f. Weil der Text aber dermaßen in Verwirrung gekommen war, daß schon V. 3 ein unzweifelhaftes Hiobwort brachte, sah sich der Sammler genötigt, in V. 2 eine vollständige Rede zu statuieren.

V. 4—5 bringen angeblich Hiobs erste Antwort an Gott. Aber „Sieh', zu gering bin ich, dir zu erwidern (l. m. a. מהשיבך f. מה אשיבך) und leg' die Hand vor meinen Mund. Schon einmal sprach ich und nie wieder (f. אענה m. v. a. אשנה) und zweimal und versuchs nicht mehr" muß, wie schon aus diesen Worten hervorgeht, und wie auch Budde mit Recht annimmt, zur letzten Rede Hiobs gehören; hier wie dort zieht Hiob reuig alles zurück, was er vorher im Freundesdialog gegen Gott gesprochen. Somit hat Hiob nur einmal auf Gottes Worte erwidert, die darum selbst auch in einer einzigen Rede enthalten waren. Der Schein mehrerer Hin- und Widerreden ergab sich nur aus dem Durcheinander des überlieferten Textes.

Was nun in V. 6 ff. als Rede Gottes erscheint, enthält zunächst in V. 6 und 7 eine oben bereits besprochene Variante zu 38, 1. 3. Auf 38, 3—40, 7: „... ich will dich fragen, tu mir kund!" folgt in Kap. 38 wirklich eine Reihe von Fragen über die Natur und das scheint in der Tat die richtige Fortsetzung hiezu zu sein. Den Anfang der Gottesrede bildete aber in Kap. 38 nicht eben 38, 3 - 40, 7, sondern 38, 2 „Wer sinnt da Ratschluß mit Worten ohne Verstand"? Dieser Vers läßt, wie z. St. gezeigt wurde, zunächst ein direktes Eingehen auf Hiobs Behauptungen erwarten. Ein solches finden wir schon oben in V. 2 unseres Kapitels: Wer Gott zurechtweist, muß ihm nun auch Rede stehen — und nun auch in V. 8 „Willst du mein Recht mir nehmen, du mich verdammen, um im Recht zu sein"? Beide Verse gehören darum, ob sie einander unmittelbar folgten oder nicht, jedenfalls zum Anfangsstück der Gottesrede. Nicht unmittelbar auf V. 8, die Frage, ob Hiob bei der Verurteilung Gottes beharre, folgte V. 9 „U n d wenn" (oder: „Oder hast du) du einen Arm hast gleich Gott und donnerst mit einer Stimme wie er". Ob man hier ואם als Einleitung des Nachsatzes einer Doppelfrage, oder als „U n d wenn" eines Bedingungssatzes faßt, jedenfalls muß ein anderer Satz vorher eine andere, verwandte Möglichkeit erörtert haben. Es mag etwa ein Vers fehlen wie 18, 4 b c „Wird um deinetwillen die Erde verlassen werden, und der Fels fortrücken von seiner Stelle"? Hierauf: „Oder hast du einen Arm gleich Gott ...?" Und hier mag wieder 38, 13 angeschlossen haben: „Zu packen die Enden der Erde, daß abgeschüttelt werden die Frevler von ihr". Nun

erst mag der Nachsatz gefolgt sein: „So kleide dich in Majestät und Höhe und hülle dich in Pracht und Herrlichkeit!“ V. 9 als Fragesatz, nicht als Bedingung zu fassen, empfiehlt auch der Umstand, daß V. 10 nicht ausdrücklich durch ein „Dann“ (כי עתה) eingeleitet ist.

Hiob wird also aufgefordert, sich seiner Majestät zu bedienen, seinen Zorn rings um sich zu verstreuen (11 a), und die Bösen zu vernichten. Letzteres sagt V. 12: „Sieh’ alles Freche und wirfs nieder und zermalme unter dir die Bösen“ (l. m. a. וְהֲדֹךְ רְשָׁעִים תַּחְתֶּךָ). Aber zu dieses Verses erster Hälfte ist das ihr unmittelbar vorausgehende „und sieh’ alles Freche und wirfs nieder“ in 11 b eine Variante, die nur השפילהו für הבניעהו zur Wahl stellt, und, wie sich schon aus dem Fehlen eines Parallelismus zwischen 11 a und b ergibt, nicht die richtige Fortsetzung zu 11 a ist. Zu „Verstreue deines Zornes Wüten“ (11 a) mag man vielmehr etwa „und gieße rings aus deinen Grimm“ o. ä. ergänzen.

Von den in 12 b genannten Bösewichtern heißt es in V. 13 weiter: „Vergrabe sie im Staube allzumal, ihr Angesicht verbind’ mit ...“. Hier ist manches schwierig: zunächst das vorhin unübersetzt gelassene Schlußwort בטמון. „Im Vergrabenen“, was das Wort allein bedeuten könnte, kann man weder Menschen noch einmal vergraben, noch gar ihr Angesicht verbinden. In der Tat wird auch der doppelte Gebrauch desselben Zeitwortes טמן in einem Verse nicht ursprünglich sein können. Als Parallele zu עָפָר wird man hier eher nach Za 9, 3; Ps 18 (2 Sa 22), 43; בְּטִט „Im Schlamm“ vermuten; ward dies zu בטמ verlesen, so lag die Ergänzung zu בטמון nach טמנם am nächsten. Nun kann man freilich auch „im Schlamm“ niemandes Antlitz „verbinden“. Das wäre aber auch sonst eine unpassende Parallele zu „vergraben“ in a, das selbst wieder nur die Fortsetzung zum niederwerfen, niedertreten in V. 12 ist. Es wird vielmehr בטיט (f. חבש) ופניהם כְּבֹשׁ zu lesen und nach der häufigen talmudischen Redensart כבש פניו בקרקע „er schlug sein Antlitz beschämt zu Boden“ zu deuten sein.

Zu V. 12 und 13 gehört wohl noch 38, 15: „Daß den Bösen ihr (Lebens)licht genommen werde, und der frecherhobne Arm zerbreche“. Wenn es Hiob gelänge, dies alles zu bewerk-

stelligen, dann freilich — sagt 40, 14 — „würde auch ich dich preisen, da deine Rechte dir geholfen".

Und nun muß Hiob in der Fortsetzung darauf geführt worden sein, daß er all dies nicht kann. Und das mochte durch die Fragen geschehen, die in Kap. 38 durch V. 3 eingeleitet werden. Dem Abschnitt aber, der an unserer Stelle folgt und ein Stück Tierschilderung bringt, fehlt jeder Anschluß an V. 8 — 14; es ist entschieden wieder nur ein Teil jener Reihe von Tierschilderungen, die schon zuende von Kap. 38 begonnen haben und durch 40, 1—14 nur sekundär auseinandergerissen sind.

Das Stück 40, 15—32 ist als Beschreibung des sogenannten „Behemot" bekannt, aus dem die Phantasie des späteren Judentums ein ungeheuerliches Fabelwesen gemacht hat. Das ist das Recht der rabbinischen Sage, die kritiklos auf dem überlieferten Texte weiterbaut. Wenn aber auch die Wissenschaft bis heute an ein „Behemot" in der Bibel glaubt, dies — gegen die Schilderung des Textes — mit dem Nilpferd zu identifizieren und seinem Namen eine Etymologie aus dem Aegyptischen abzuleiten sucht, die dort selbst nirgends zu belegen ist, so macht ihr dies keine Ehre. Denn der Text der Bibel weiß von einem „Behemot" überhaupt nichts; das Tier verdankt seine Entstehung ausschließlich rabbinischer Ausdeutung unserer Stelle. Was die agadistische Predigt zu erbaulicher Ergötzung der Hörer als lustige Fabel ersonnen, haben in beschämender Kritiklosigkeit moderne Forscher zum Ausgangspunkt naturwissenschaftlicher und etymologischer Bestimmungsversuche gemacht.

Man hat freilich das „Behemot", nachdem aus unserer Stelle ein solches Tier konstruiert war, auch Jes 30, 6 wiedergefunden. Aber Jes 30, 6 setzt sich משא בהמות נגב fort in „im Land von Not und Enge, von Löwin und brüllendem (l. m. a. wohl נהם f. מהם) Leu, von Viper und fliegendem Seraf, tragen sie auf der Esel Schultern ihr Vermögen und auf dem Buckel der Kamele ihre Schätze zu einem Volk, das nicht helfen kann": Hier ist doch jede falls von einer ganzen Anzahl von Wüstentieren — zu denen das Flußpferd nicht gehört — die Rede und auch nicht der leiseste Grund liegt vor, בהמות נגב anders als von den folgenden „Tieren der dürren Steppe" zu ver-

stehen. Vgl. Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges. 1912, 401 unten. Ein Flußpferd der Dürre" trüge auch den Widerspruch in sich selbst.

Freilich folgt in Jes 30, 7 dann noch weiter: „Und Ägyptens Hilfe ist eitel und nichtig, darum habe ich es רהב הם שבת genannt". Und da רהב auch der Drache ist, mit dem als Verkörperung der Urflut zur Schöpfungszeit Gott kämpfte, sucht man aus der Nennung eines Seeungeheuers zu Ende von V. 7 darauf zu schließen, daß auch בהמות in V. 6 ein, und vielleicht dasselbe, Seeungeheuer bedeute. Wie dabei weiter הם שבת erklärt wird, tut wenig zur Sache; die beliebte Lesung הַמָּשְׁבָּת ist sprachlich unmöglich, auch mag es sein, daß die Zeichen eher zum folgenden als zu diesem Verse gehören.

Nun ist aber klar, daß eine Beziehung von בהמות über die vielen in V. 6 genannten Tiere hinweg auf רהב in V. 7 an sich fernliegend und nur dann überhaupt denkbar wäre, wenn „Behemot" aus anderer Quelle als Name eines Ungeheuers gegeben wäre und die Gegensätze vereinigen könnte, die in „Behemot der Dürre" V. 6 und der Identität mit der Verkörperung des Meeres, Rahab, liegen. Aber auch all dies als möglich vorausgesetzt, widerspricht eine solche Auffassung dem Sinn der Stelle:

Jes 30, 7 ist ja deutlich eine Worterklärung: „Ägyptens Hilfe ist eitel und nichtig, darum habe ich es Rahab genannt". Die Stelle setzt demnach Rahab als Namen Ägyptens bereits voraus, ganz gleichgültig, ob dieser Beiname ursprünglich aus dem Namen der Urflut entstanden ist oder nicht. Sie deutet den Namen Rahab aber jedenfalls anders, nämlich als „Eitelkeit, Nichtigkeit" (vgl. Ps 40, 5!), „denn Ägyptens Hilfe ist eitel und nichtig, darum habe ich es Rahab, Eitelkeit, genannt"! Jes 30, 7 ist bei Rahab somit gar nicht an die Urflut und ihre Verkörperung als Drache gedacht, geschweige, daß man auf so „eitler" Basis in V. 6 ein Behemot konstruieren dürfte!

Und nun zu unserer Stelle! Hier lautet der erste für sich abgeschlossene Vers aus zwei Stichen, 40, 15 a b: הנה נא בהמות אשר עשיתי עמך. Das würde, wäre man nicht durch die rabbinische Sage irregeführt, sicherlich niemand anders übersetzen als „Sieh' einmal die Tiere, die ich bei dir geschaffen!" Der Satz ist vollkommen in Ordnung: wenn man b hat als

Glosse streichen wollen, so ist das schon darum falsch, weil, wie sich bisher in 40 Kapiteln gezeigt hat, der Text des Buches Hiob, soviel er auch gelitten hat, nirgends auch nur ein Wort enthält, das als Glosse verständlich wäre. Wo von anderen irgendwelche Glossen angenommen wurden, hat sich dies stets als unrichtig herausgestellt. Und auch hier wäre es unerfindlich, was einen Späteren just zu dem Zusatz von „die ich bei dir geschaffen“ hätte veranlassen sollen. Und wenn ein Sätzchen wie 15 b, als Beifügung zum „Nilpferd“ — das weder in Palästina noch in der syrischen Wüste lebt — unpassend und überflüssig schien, so ist es am Platze in dem einleitenden Satze „Sieh' einmal die Tiere, die ich bei dir geschaffen“, der Hiob von den Wundern des Himmels zu den Tieren führt, die mit ihm auf Erden leben. Ein solcher Einleitungssatz fehlt uns in der Tat dort, wo die Gottesreden von der Sternenwelt zu den Lebewesen übergehen. Daß er nicht an richtiger Stelle steht, nimmt uns nach allem, was sich uns über die gegenwärtige Ordnung des Textes ergeben hat, nicht weiter Wunder.

Nun wird in der unmittelbaren Fortsetzung 15 c „Gras frißt *er* (יאכל) wie ein Rind“ freilich nicht erst der Name eines einzelnen Tieres genannt, wie nach dem allgemein einleitenden Satze 15 zu erwarten wäre. Aber kann 15 c wirklich die unmittelbare und vollständige Fortsetzung zu 15 a b sein? Zunächst ist 15 c ja ein alleinstehender Halbvers, der damit schon eine Lücke im Text beweist. Ferner kann im Hebr. בהמות, und mag es auch Name *eines* Tieres und selbst ein hebraisiertes Fremdwort sein, doch niemals mit einem *männlichen* Zeitwort in der Einzahl wie יאכל verbunden werden. Das richtige Subjekt zu יאכל muß vielmehr einmal in der Lücke zwischen 15 b und c genannt gewesen sein. Braucht in der Tat ferner erst noch bewiesen zu werden, daß nach einem die Aufmerksamkeit weckenden Satz wie 15 a b die Beschreibung auch nur eines gewaltigen Tieres, dessen Größe Hiob zur Ehrfurcht vor dem Schöpfer bewegen sollte, nicht mit „Gras frißt es wie ein Rind“ beginnen konnte, um dann unvermittelt auf „Sieh, seine Kraft ist in seinen Lenden“ überzugehen?

Und wie verhält es sich mit der weiteren Fortsetzung? Wird dort überhaupt eine an V. 15 anschließende Tierbeschreibung gegeben? Schon rein äußerlich beginnt V. 16 ganz

wie V. 15 mit der sonst nicht allzu häufigen auffordernden Doppelpartikel הנה נא. Eine so störende Wiederholung der Aufforderung ist gewiß nicht dem Dichter zuzuschreiben; sie ist vielmehr ein deutlicher Hinweis dafür, daß nur ein Abschreiber, eben wegen des gleichen Satzbeginns, V. 16 neben V. 15 gestellt hat. Gehört auch darum V. 16 ff. nicht als Beschreibung eines „Behemot“ zu V. 15, so zeigt sich das auch aus dem Inhalt der folgenden Beschreibung. In V. 16—18 wird ausschließlich Hinterleib und Schwanz eines gewaltigen Tieres besprochen; sollte der Dichter just davon soviel, von der für jedes Tier charakteristischen, dem Beschauer zunächst ins Auge fallenden Kopfseite, Rachen und Zähnen, Nacken und Tatzen aber rein gar nichts zu sagen gewußt haben? Und dies gar beim Nilpferd, das in seinem Aussehen nach Brehm „mehr als alles übrige der Kopf von anderen Säugetieren unterscheidet“!

Das ist unmöglich; V. 16—18 bilden eben keine vollständige Beschreibung, sondern den Schlußteil einer solchen, in welchem nur mehr Hinterleib undSchwanz besprochen sind. Der Anfang aber mag, wenn er nicht ganz verlorengegangen ist, an anderer Stelle erhalten sein. Und da in der Tat der weiter in V. 25 ff. und Kap. 41, 5 ff. gegebenenen Beschreibung des Levjatans, die Kopf und Vorderleib bis ins einzelnste behandelt, am Ende augenscheinlich ein Abschnitt über Hinterleib uud Schwanz fehlt, die in V. 16—18 genannten Züge, besonders der zederngleiche Schwanz, ausschließlich zum Levjatan-(Krokodil s. unten), keineswegs aber auf das fast schwanzlose Nilpferd passen, und aus anderen noch zu nennenden Gründen ist die angebliche Beschreibung des Behemot in Wirklichkeit der fehlende Schluß des Abschnittes über den Levjatan. Wegen des Anklangs von הנה נא zu Beginn von V. 15 und 16 wurde V. 16—18 hinter V. 15 gestellt und so die Voraussetzung für die Entstehung des Fabeltiers Behemot geschaffen. Damit ist auch dessen Identifikation mit dem Nilpferd erledigt, das in Syrien niemals heimisch war. Anders das der Bibel auch sonst wohlbekannte Krokodil, das im Altertum in Palästina häufig war und dort auch noch nicht ganz ausgestorben ist. Es „lebt hier noch vereinzelt in den Sümpfen des Nahr ez Zerqâ, des Krokodilflusses des Plinius“. Noch 1902 ist hier bei Mâmâs, dem alten Krokodilopolis des Strabo, nö. von El-Kaisarijje (Caesarea Palaestina)

ein Krokodil erlegt worden“ (Baedeker, Palästina und Syrien, 7. Aufl., S. LIII u. 219). Darum ist auch die Nennung des Jordan V. 23 nicht zu beanstanden, die zum Nilpferd freilich nicht paßte. S. auch noch unten.

Zwischen dem Einleitungssatz „Sieh' einmal die Tiere . . .!“ V. 15 a b und der Beschreibung des Levjatans, der als das gewaltigste der Tiere den Reigen der Tierbilder abschloß, müssen demnach all die anderen Tierschilderungen gestanden haben, wie sie uns heute verstreut und versprengt an früheren Stellen begegnen. An der ursprünglichen Stelle, zwischen V. 15 a b und 16, hat sich nur das eine Sätzchen 15 c erhalten: „Gras frißt er wie ein Rind“, das wie gezeigt nicht zur folgenden Beschreibung des Untiers gehört, folgt ja dort die Besprechung der Lebensweise erst auf die Beschreibung des Tieres selbst, sondern auf irgendein anderes Tier sich bezieht, dessen Besprechung ursprünglich in dieser Lücke stand. Das Sätzchen „Gras frißt er wie ein Rind“ dürfte in engen Zusammenhang mit 39, 8 gehören, wo vom Wildesel gesagt wird: „Er sucht auf Bergen seine Weide und allem Grünen geht er nach“. Ein Halbvers zu 39, 8; 40, 15 c ist verlorengegangen.

Im einzelnen bietet V. 16 „Sieh' nur seine Kraft in seinen Lenden, seine Stärke in den Muskeln seines Leibes!“ keine Schwierigkeiten, wohl aber gleich darauf V. 17 in יחפץ זנבו .., etwa „starr hält er seinen Schwanz gleich einer Zeder“, da חפץ in dieser oder ähnlicher Bedeutung unerklärlich ist. Ich möchte vermuten, daß ursprünglich יחבץ stand, da חבץ im Jüd.-aram. wie im Syr. die Bedeutung „fest, steifmachen“ hat. Für פחדיו, nach der aram. Bedeutung „seine Hoden“, nach d. Arab. m. a. aber wohl eher die „Schenkel“ hätte es — auch als Aramäismus — hebr. doch wohl פחזיו lauten müssen. Ob nur eine Verschreibung vorliegt? — V. 18: „Seine Knochen sind eherne Röhren, sein Gebein gleich Eisenstangen“. Zu אפיקי und מטיל vgl. Gesenius-Buhl s. v.

V. 19 und 20 sagen nun — anscheinend von demselben Tiere — aus: „Das ist der Erstling der Wege Gottes“; dazu die unklare und in dieser Form unmögliche Fortsetzung העשו יגש חרבו, wörtlich: „der es (ihn) schuf, bringe sein Schwert“. Hier muß der Text stark entstellt sein. Den Schlüssel zur Lösung gibt uns eine Parallelstelle an die Hand.

Was hier von einem riesigen Untier gesagt wird, daß es „der Erstling der Wege Gottes“ sei, behauptet Prv 8, 22 mit denselben Worten die Weisheit von sich: „Jahwe hat mich erschaffen als Erstling seines Weges (die Versionen besser: seiner Wege), das älteste seiner Werke von einst“. Hier wird von diesem ersten der Geschöpfe Gottes dann weiter erzählt, daß es — was m. W. bisher trotz des klaren Wortlauts nicht recht verstanden wurde — d a z u den anderen Schöpfungswerken vorangeschickt wurde, um Gott die Dienste eines Erziehers (אָמוֹן V. 30 ist identisch mit oder verlesen für אֹמֵן „Erzieher“), zu leisten, der die neugeschaffene Welt unterhalten, mit den Geschöpfen spielen sollte: „Und ich war Unterhaltung alle Tage, spielte vor ihm alle Zeit. S p i e l t e m i t d e m F e s t l a n d s e i n e r E r d e, u n t e r h i e l t d i e M e n s c h e n k i n d e r“!

Schon diese Schilderung an sich läßt klar erkennen, daß wir es hier nicht mit der abstrakten Weisheit zu tun haben, diese vielmehr deutlich eine belebte Gestalt der Schöpfungssage vertritt, die dem Schöpfergott bei der Bildung der Welt helfend zur Seite stand, und den Geschöpfen Wärter und Erzieher war. Die Weisheit ist oder vertritt hier somit eine m y t h o l o g i s c h e Figur, die fast ebenbürtig neben dem Schöpfer stand.

Eigentümlicherweise muß dasselbe, was Prv 8, 22 ff. von dieser mythischen Weisheit gesagt ist, daß sie, vor aller Schöpfung entstanden, die anderen Geschöpfe unterhielt und mit ihnen spielte — an unserer Stelle Hi 40, 19 f. von unserem Riesentier ausgesagt gewesen sein! Denn auch von diesem „Erstling der Wege Gottes“ heißt es sogleich in V. 20: „D e n n das Getier der Berge (בוּל הרים setzt Frd. Delitzsch mit Recht gleich akkad. bûl ṣêri „Wild des Feldes“) bringt man ihm zu, und alle Tiere des Feldes s p i e l e n dort“, was nur dann verständlich ist, wenn auch Hi 40, 19 wie Prv 8, 22 ff. ausdrücklich gesagt war, daß dies ersterschaffene Wesen zur Unterhaltung und Wartung der anderen Geschöpfe bestimmt war. Darum schon darf man LXX zustimmen, die für die Zeichen von 19 b העשו יגשחרבו gelesen hat העשו(י) לשחק בו: „das (vor den und für die anderen Geschöpfe) erschaffen ward, um mit ihm zu spielen“. Und daß dies in der Tat hier stand, beweist

endgültig Psalm 104, dessen Naturschilderungen sich vielfach und oft wörtlich mit denen der Gottesreden des Hiobbuches berühren und der in V. 26 ausdrücklich sagt: „der Levjatan da, den du geschaffen, um mit ihm zu spielen“ (לשחק בו)! Nach dieser Stelle, die selbst nun erst aus Hi 40, 19 f. und Prv 8, 22 ff. klar wird, kann kein Zweifel sein, daß in einer Prv 8, 22 ff. sonst parallelen Fassung der Schöpfungssage der Levjatan die Rolle des vor allen Geschöpfen entstandenen Wesens spielte, das dem Schöpfer bei der Erziehung seiner Gebilde helfend zur Seite stand. Zugleich beweist Ps 104, 26 aber auch, daß 40, 16 ff. in der Tat vom Levjatan, nicht von einem erst später ersonnenen Behemot spricht, was oben aus anderen Gründen festgestellt wurde.

Es ist aber klar, daß der Dichter des Hiob wie der von Ps 104, da er vom Levjatan aussagt, daß es zur Schöpfungszeit Gott helfend zur Seite stand — in, wie wir sagen würden. unkritischer Weise — auf das Krokodil, den Gegenstand seiner Schilderung, Züge überträgt, die nur vom Überkrokodil der Sage, dem Levjatan der Schöpfungszeit erzählt wurden. Als Beispiel für das wirkliche Krokodil nimmt er anstandslos auch jenen Levjatan, in dem w i r eine Mythenfigur erkennen, der, als er sich empörte, von Gott nach Ps 74, 14 im Kampfe erschlagen und der, wie heute wohl als anerkannt vorausgesetzt werden kann, wie Rahab, die babylonische Tiamat, eine Personifikation der Flut ist. Ursprünglich war es demnach die fischleibige Flutgottheit, die nach dem hier vorausgesetzten Schöpfungsmythos, bei der Entstehung und Erziehung der Geschöpfe die Dienste eines אמֻן vertritt.

Wie aber ist es nun zu erklären, daß an der Parallelstelle Prv 8, 22 ff. d i e W e i s h e i t a n d i e S t e l l e d e r F l u t g ö t t i n g e t r e t e n i s t?

Die Antwort darauf erteilt uns die babylonische Sage.

Auch nach der babylonischen Sage ist es die als Seeungeheuer verkörperte Meergottheit, die die Rolle des Erziehers der Geschöpfe spielt. Nach dem Bericht des Berossus hätten die Menschen, die zuerst Chaldaea besiedelten, „ohne Ordnung, wie Tiere gelebt. Da sei im ersten Jahre (der Besiedelung) aus dem roten Meere, und zwar dort, wo es an Babylonien grenzt, ein vernunftbegabtes Wesen, namens Oannes erschienen, wie

auch Apollodor erzählt hat, das ganz und gar den Körper eines Fisches hatte, unterhalb des Kopfes aber sei ein anderer Kopf hervorgewachsen, und in ähnlicher Weise Menschenfüße, die aus dem Schwanz des Fisches hervorwuchsen ... Dieses Wesen sagt er, habe den Tag über mit den Menschen verweilt, ohne Nahrung zu sich zu nehmen, und habe den Menschen die Kenntnis der Buchstaben, Wissenschaften und mannigfacher Künste übermittelt ... Nach Sonnenuntergang sei dieses Wesen Oannes wieder ins Meer getaucht und habe die Nächte im Meere verweilt; denn es sei amphibisch (gewesen)" (zitiert nach Gressmann, Altor. Texte u. Bilder, I, 38).

Die Mischgestalt dieses Wesens stellt deutlich die auf halbem Wege stehen gebliebene Vermenschlichung eines Seeungeheuers dar. Für die Entstehung der Sage hat entschieden auch hier kein eigentlicher Fisch, sondern das amphibische Krokodil die naturgeschichtliche Grundlage geboten, das ungestört nach Brehm „bis gegen Sonnenuntergang auf dem Lande verweilt", um mit Eintritt der Dämmerung ins Wasser zu gehen. Der Name Oannes geht, wie Jensen Keilschr. Bibliothek VI, 1, S. 302 wohl richtig vermutet, wahrscheinlich auf semitisches ummānu „Meister" zurück; ich lasse es dahingestellt, ob auch ein Zusammenhang dieses Namens mit אמון „Erzieher" besteht, wie die „Weisheit" Prv 8, 30 genannt wird. Daß auch die Lebensweise des Krokodils Anlaß zur Entstehung der Sage bieten konnte, es sei einmal der Wärter der Geschöpfe gewesen, siehe unten zu V. 29.

Andrerseits sieht man aber in der Gestalt des Oannes nicht ohne Grund eine Verkörperung der Meergottheit selbst, wie ja auch Levjatan anderwärts für die in Gestalt eines Ungeheuers gedachte Meergottheit steht. Wie der mit ihm wohl identische Gott des Meeres und der W e i s h e i t, Ea, trägt aber Oannes deutlich auch die Züge eines Gottes der Weisheit. Darum konnte auch in der entmythologisierten Fassung von Prv 8 der tiergestaltige Gott des Meeres und der Weisheit durch die Abstraktion der Weisheit selbst ersetzt werden.

Der Umstand aber, daß der Dichter im Levjatan auch das Ungeheuer der Schöpfungszeit mitschildert, erklärt uns, warum er gerade bei der Beschreibung dieses Tieres sich so unvergleichlich länger aufhält, als bei den anderen Lebewesen, die

nur gelegentlich im Gedankengang der Fragen Erwähnung finden. Ist der Levjatan doch jenes Untier, das Gott allein zur Urzeit besiegte, wo kein andrer ihm auch nur entgegenzutreten wagte? Darum die ausführliche Beschreibung und darum die Fragen an Hiob, ob auch er den Levjatan hätte zum Kampfe herausfordern können. S. auch Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 56.

In V. 21—22 wird der Aufenthalt des Tieres beschrieben, der wieder am besten zum Krokodil paßt: „Unter Lotossträuchern ruht es, im Versteck von Rohr und Sumpf. Der Bäume Laubdach ist im Schatten (s. unten) und rings umgeben ihn des Baches Weiden (ערבה genauer wohl die weidenähnliche Pappel; populus euphratica; vgl. Budde und ZDPV II, 209)". Diese Beschreibung führt uns deutlich das Uferdickicht eines palästinischen Flusses, z. B. das des Jordan, das arab. ez-zōr, das biblische גאון הירדן, vor Augen, das manchem wilden Tiere Versteck bot und bietet. Im folgenden Verse wird nun in der Tat der Jordan ausdrücklich genannt; „Wenn der Strom heranbraust (s. unten) wirds nicht ängstlich, bleibt ruhig, wenn der Jordan losbricht ...".

Es ist ganz seltsam, wie sich die Erklärer mit der Nennung des Jordans hier abzufinden suchen, die zum Nilpferd nun einmal nicht stimmen will! Zunächst wird נהר „Strom" auf den Nil bezogen, ja geradezu Nil übersetzt; dazu liegt, da נהר jeden Fluß bezeichnet, gewiß keinerlei Anlaß vor. Aber selbst wenn der Nil ausdrücklich genannt wäre (s. zu 41, 24), denkt der Dichter nicht an diesen Strom allein, da er im vorigen Verse auch von einem Bache spricht. Der unbequeme Jordan aber wird selbst von dem sonst vorsichtigen Budde gestrichen, obwohl das Wort oder ein Synonym in Parallele zu „Fluß" ergänzt werden müßte, stünde es nicht hier. Budde meint: „ירדן, sonst der Jordan; doch hat der sicher nie Flußpferde gehegt; „ein Jordan" als Appellativ für „ein großer Strom" wäre angesichts des Nil (s. aber oben) nur eine Abschwächung". Aber daraus läßt sich nur folgern, daß hier darum eben nicht vom Nilpferd die Rede ist, das ja auch keinen zedergleichen Schwanz besitzt und das hier anzunehmen auch nicht der geringste Anlaß vorliegt. Daß im Gegenteil auch hier dasselbe Tier besprochen ist, wie in Kap. 41, beweist weiter noch der Umstand, daß die steigernde Fortsetzung der Schilderung vom

Krokodil in Sumpf, Bach, Fluß, Jordan, weiter fortgeführt wird in V. 23—24 von Kap. 41, wonach dasselbe Tier auch im großen Strom (יאור) und selbst im Meere sich furchtlos bewegt. 40, 21—23 sind somit vor 41, 23 zu stellen (s. zu dieser Stelle). Wohl zwischen 40, 22 und 23 stand aber wahrscheinlich jener Vers, dessen eine Hälfte in 24, 18a erhalten ist: „Flink ist es auf des Wassers Fläche". S. oben z. St.

Im einzelnen ist das in V. 21 und 22 vorkommende צאלים m. a. wohl nur einmal, in V. 21, als richtig anzusehen, an der zweiten Stelle wohl nach Gunkel in אלים „Eichen" zu verbessern; das צ ward nach V. 21 und dem folgenden צללו leicht hinzugesetzt; aber auch יסכהו ist neben צללו syntaktisch unmöglich und wohl durch Angleichung an יסבהו in b entstanden; auch צללו ist grammatisch seltsam, weshalb ich mit anderer Abteilung etwa סכת אלים צל לו „ein Laubdach von Eichen ist ihm Schatten" vermute. צאל mag nach dem Arab. m. a. als der wilde Lotosbaum erklärt werden. Für das kaum mögliche יעשק neben נהר und in Parallele zu יגיח „bricht hervor" erwartet man ein Zeitwort ähnlicher Bedeutung. Das dafür nach Am 8, 8; 9, 5 vorgeschlagene ישקע könnte gegen den Sinn nur das Fallen des Wassers bezeichnen. Vielleicht ist יִשַּׂק „steigt" √שלק oder יָשֹׁק „braust" zu lesen. Vgl. auch Am 8, 8 Ktib.

Am Ende dieses Verses schießt אל פיהו ersichtlich über das durch den Parallelismus geforderte Gleichmaß hinaus. Und auch sachlich ist „wenn der Jordan hervorbricht in sein Maul" allzu übertrieben, der Parallele in a nicht entsprechend, die nur von der wirklich vorkommenden Möglichkeit der steigenden Flut spricht, und wohl auch kaum vorstellbar, da das Tier selbst mitten im Flusse stehend geschildert wird. Wie sollte es auch der Fluß just darauf absehen, ins Maul des Tieres zu fließen. Endlich bedeutet גיח sonst nur „(aus etwas) hervorquellen, hervorbrechen", nicht „hineinströmen".

אל פיהו gehört somit, wie schon andere urteilten, zum folgenden Verse 24 und ist von da aus zu deuten. V. 24 aber bietet ein mit V. 23 gewiß nicht unmittelbar zusammenhängendes neues Fragment, das davon handelt, ob man das Untier bei den Augen oder an der Schnauze packen könne (s. noch sogleich). Daraus ist aber zu folgern, daß auch ein unmittelbar

vorhergehendes אל פיהו „in sein Maul" der Rest eines ähnlichen Satzes sein muß, etwa: „[Wer greift ihm kühn] in sein Maul"? Das mit אל פיהו einsetzende Fragment beginnt hier also mitten im Satze.

Nun hat man ferner beobachtet, daß vor V. 24 selbst: „packt ihn bei seinen Augen, durchbohrt mit Hakenstricken (s. unten) die Schnauze?" ein „Wer", hebr. wahrscheinlich betont מי הוא (in der alten Schreibung מי הו), fehlt, das hinter פיהו in der Tat leicht ausgefallen sein kann. In מוקשים, sonst „Fallstrick", darf man hier wohl den Leitstrick sehen, dessen Haken dem Tiere durch die Schnauze gezogen wurde.

Das hier angeschlagene Thema: Kann man dem Untier Zaum und Zügel anlegen, bildet nun auch den Gegenstand von V. 25 f. Gleichwohl stand V. 24 nicht ursprünglich vor V. 25. Denn dieser Vers nennt allein den Namen des Untiers und ist darum der Anfangsvers der Besprechung des Levjatan. V. 24 konnte erst nachher folgen und stand, wie die Fassung in dritter Person und der Inhalt von „Wer packt ihn bei seinen Augen, durchbohrt ihm mit Hakenstricken die Schnauze?" zeigen, wohl unmittelbar vor 41, 5 f.: „... wer dringt in seinen Doppelzaum? Wer öffnet seines Antlitzes Tore ...?" Dieselbe Redensart in übertragenem Sinne wurde oben in 30, 11 festgestellt.

Mit V. 25 f. beginnt also, wie — auf Grund anderer Voraussetzungen — auch allgemein angenommen wird, die Beschreibung des Levjatan; und die Fragen von V. 25 ff. — Kannst du dem Levjatan entgegentreten? — zeigen, zu welchem Zwecke sie in die Fragen der Gottesreden eingegliedert ist. Auch sie soll Hiob zur Demut gegenüber Gott bestimmen. Schon oben ist auch gelegentlich gesagt worden, daß die Züge der hier gegebenen Beschreibung in dem Untier das Krokodil erkennen lassen, als das der Levjatan von Hi 41 ja heute auch allgemein gedeutet wird. Indes war festzustellen, daß der Dichter von dem ihm bekannten Levjatan jenen Levjatan der Urzeit nicht auseinanderhielt, der als riesiges Seeungeheuer die Urflut personifizierte. Dies, die Tiamat der babylonischen Sage, ist dem Dichter nur eben ein besonders großes Exemplar der Gattung Levjatan, weshalb er nur von ihm handelnde Behauptungen, in der Gegenwart, als noch von dem lebenden Tiere geltend, erzählt.

Zu dieser Verwechslung des Krokodils mit einem Ungeheuer, das jedenfalls doch noch ungleich größer gedacht worden sein muß, mag aber der Umstand mit beigetragen haben, daß mit Levjatan nicht ausschließlich das Krokodil, sondern jedes riesige Seeungeheuer bezeichnet wurde, darunter wohl auch die das Krokodil an Größe weit überragenden Wale, die auch den Babyloniern bekannt waren und von denen schon in alter Zeit die Schiffer gefabelt haben mögen. Daß mehr als eine Tierart Levjatan genannt wurde, zeigt ja klar Jes 27, 1, wo ein Levjatan, „die flüchtige Schlange“ und ein anderer „die gewundene Schlange“ unterschieden werden. Aus eigener genauer Anschauung scheint der Verfasser nur das „afrikanische“ Krokodil zu kennen; darum stimmen alle Einzelheiten der Körperbeschreibung gerade zu diesem.

Die die Schilderung des Levjatan eröffnenden Verse 25 ff. fragen danach, ob Hiob den Levjatan sich dienstbar machen könne, sind darum also wohl als die steigernde Fortsetzung der ganz ähnlichen, Wildesel und Wildstier betreffenden Fragen in Kap. 39 zu verstehen. In V. 25 fehlt vor dem Zeitwort die Fragepartikel ה, die m. a. zu ergänzen ist. Schwierig ist in b, ובחבל תשקיע לשני, das Verbum, das so doch wohl nur „versenkst“ bedeuten könnte, wo man „durchziehst“ o. ä. erwarten muß. Man wird vielleicht an תבקע denken dürfen; vgl. Ez 29, 7. In V. 26 mag אגמון „Binse“ wie חוח „Dorn“ wohl übertragen „Stachel, Haken“ bedeuten. Die seit Ewald in verschiedenen Varianten auftauchenden Versuche, in dem harmlosen Zeitwort תמשך eine Anspielung auf den in der Form timsach später ins Arabische eingedrungenen, ägyptischen Namen des Krokodils zu finden, sind als geistreiche, aber wertlose Spielereien abzulehnen.

V. 27—28 fragen in einwandfreiem Text danach, ob es gelingen könne, das Tier zum gefügigen Diener des Menschen, d. h. zum zahmen Haustier, zu machen, ganz ähnlich, wie 39, 9 f. dieselbe Frage in Bezug auf den Wildstier stellt.

Nicht so klar ist V. 29. Zwar glaubt man rundweg übersetzen zu können: „Kannst du mit ihm spielen wie mit einem Vöglein und es anbinden für deine kleinen Mädchen? Aber der Text bietet לנערותיך, das nur „für deine Dirnen, Mägde“

nicht „kleinen Mädchen“ bedeuten kann, und wo hätte man je — abgesehen von der Seltsamkeit des ganzen Vergleiches — Vögelchen just für die Mägde gehalten oder überhaupt „für jmd. festgebunden“?

Dazu kommt noch folgendes: Auch V. 30 „Es feilschen darum die Habbarim, man teilt ihn unter die Händler“ ist hier, auch abgesehen vom Fehlen einer Fragepartikel, nicht ohne Anstoß. Die reisenden Händler kaufen doch schwerlich ganze, lebende Tiere, ebensowohl auch nicht deren Fleisch, das als Ware des das Land durchziehenden כנעני sich ja nicht halten könnte. V. 29 kann somit nur von einem Teil oder Produkt eines Tieres, aller Wahrscheinlichkeit nach von aus seiner Haut oder Wolle gefertigten Kleidungsstücken handeln, die der Viehzüchter nach Prv 31, 24 an die fahrenden Krämer zu verkaufen pflegte. V. 30 setzt also voraus, daß vorher etwas dergleichen in einem ausgefallenen Satze gesagt war, etwa: „Machst du Mäntel aus seinem Fell, Schürzen aus seiner Wolle?“ oder ähnlich. Dann wird dieser ausgefallene Satz aber wohl nicht nur vor V. 30, sondern noch vor 29 b gestanden haben, denn „bindest du es um (!) deinen Mädchen“ setzt in gleicher Weise als Objekt nicht ein lebendes Tier, sondern nur ein — aus ihm gefertigtes — Kleidungs- oder Schmuckstück voraus; vgl. den häufigen Gebrauch von קשר für das Umbinden eines Schmuckstückes um Arme und Hals, besonders von Mädchen: Jes 3, 20; 49, 18; Jer 2, 32.

V. 29 b „und bindest du es deinen Mädchen um?“ wird danach kaum die ursprüngliche Fortsetzung von 29 a gebildet haben: התשחק בו כצפור. Und auch das ist nicht sicher, ob man diesen Satz wirklich „Spielst du mit ihm wie mit einem Vogel?“ zu übersetzen hat. Beachten wir die Aussage von V. 19 f., daß die Tiere mit dem Levjatan spielen und die Tatsache, daß ein kleiner Vogel, der „Krokodilwächter“, sorglos auf Kopf und Rücken des Riesentiers umherläuft, ja sich auch dreist in dessen Rachen wagt, weshalb auch Herodot und nach ihm Plinius u. a. von der Freundschaft des Krokodils mit dem „Vöglein Trochilus oder Königlein genannt“ (Gesners Tierbuch zu erzählen wissen, wird es zumindest als möglich erscheinen, daß — sprachlich leichter — zu übersetzen wäre: „Spielst du mit ihm wie das Vöglein“? S. Brehm, Tierleben $_3$ V 69; VI 508.

Dunkel ist noch in V. 30 חברים, wofür „Zunftgenossen", wie man heute zu übersetzen pflegt, kaum das richtige treffen dürfte.

V. 31 sagt angeblich: „Kannst du sein Fell mit Widerhaken spicken und mit der Fischharpune seinen Kopf"? Aber was soll das bedeuten? Zu welchem Zwecke sollte denn die Haut des Tieres mit Haken gespickt (hebr. wörtlich: gefüllt) werden. Zum Fange gewiß nicht; denn, mag auch in der Bibel der Fang mit Harpunen nur zufällig nicht belegt sein — für die verwendeten Fischarten war er ja nicht nötig, weshalb stets nur von Netz und Angel die Rede ist —, kann es doch nie darauf angekommen sein, die Haut des Tieres mit Haken zu „füllen". Nun ist die Haut des Krokodils aber an sich mit Haken und Spitzen „gespickt", die, wie sich zeigen läßt, den Alten als „Fischer- und Angelhaken" erschienen. So sagt Ez 29, 4 vom Krokodil, das dort ein Bild für Ägypten ist: „Ich will legen einen Stachel an deine Backen und anheften alle Fische des Nils an deine Schuppen und dich heraufziehen aus deinem Nil, samt all den Fischen, die an dir haften". Die Panzerschuppen des Krokodils sind dem Propheten hier richtige Fischerhaken, die geradezu zum Fischfang in großem Stil benützt werden können. Darum wird V. 31 wohl beschreibend sagen: „Sieh, gespickt ist (l. הן מלא f. התמלא) mit Angelhaken seine Haut und mit Fischfliegen (צלצל דגים ist wohl ursprünglich das als Köder benützte Insekt am Angelhaken, dann dieser selbst) sein Kopf". Vgl. zu 39, 23 und 41, 22.

Das nun folgende Sätzchen 32 a könnte nun in der Tat mit allen Erklärern als ironische Aufforderung zum Kampf mit dem Levjatan verstanden werden: „Lege auf ihn deine Hand!" Aber 32 b hat einen anderen Sinn. Hier ist ausdrücklich gesagt: „Denk nicht weiter an den Kampf!" also, wenn auch V. 32 b aufs Krokodil bezogen wird, das gerade Gegenteil von 32 a. Die Versuche der Erklärer werden dem Text nicht gerecht. Auch ein von mir erwogener Ausweg, תוסף von אסף abzuleiten und zu übersetzen „Denk an den Kampf (und) zieh (die Hand) nicht zurück!" (vgl. 1 S 14, 19) erscheint gekünstelt. Wie anders müßte ein hebr. Dichter sich ausdrücken, wenn er Hiob — und sei es nur ironisch — zum Kampf gegen das Untier auffordern wollte. V. 32 b sagt klipp und klar: „Denk nicht

weiter an den Kampf", fordert Hiob somit auf, von dem bisher *tatsächlich* geführten Kampf, also dem Streit mit Gott, zu lassen; und in der Tat handeln die folgenden Verse von diesem Thema. Und dafür, daß auch 40, 32 b זכור מלחמה אל תוסף mit zu einem Gegenstande gehört wie dem von 41, 1 הן תחלתו נכזבה, zeugt ein Vers aus einem Abschnitt der Proverbia, dessen enge Beziehungen zu Hiob weiterhin noch besprochen werden sollen, Prv 30, 6 אל תוסף על דבריו פן יוכיח בך ונכזבת „Fahre nicht fort in *deinen* (l. דבריך!) Worten, sonst wird er dich zurechtweisen und du erscheinst Lügen gestraft". Die Verwandtschaft mit Hi 40, 32 b *und* 41, 1 ist hier unverkennbar.

V. 32 b ist aber nur ein alleinstehender Halbvers. Wie mag der wohl vorher fehlende Parallelsatz dazu gelautet haben? Sagt 32 b wirklich „Denk' nicht weiter an den Kampf!", so wird auch vorher eine Aufforderung gestanden haben, mit den Anklagen gegen Gott aufzuhören. Nun drückt Hiob seinen Verzicht auf weitere Reden selbst mit den Worten aus: „Meine Hand lege ich auf meinen Mund" (40, 4 b). Sollte da das 40, 32 b vorausgehende Sätzchen 32 a „Lege auf ihn deine Hand!" nicht ebenso vom Auflegen der Hand auf den *Mund* zu verstehen sein? Muß ja doch mit 40, 32 b oder 32 a der Beginn eines neuen Fragments angenommen werden, das mit 40, 25 ff. nichts zu tun hat (s. noch unten), und muß ja, wenn man es recht betrachtet „Lege auf ihn deine Hand!" sehr matt erscheinen, soll es eine Aufforderung zum Kampfe sein! Darum möchte ich mich für die andere Möglichkeit entscheiden, die eine einheitliche Auffassung von V. 32 gestattet. Freilich muß dann im ursprünglichen Zusammenhange von 40, 32 noch vorher ein Satz gestanden haben wie: „Darum wahre deine Zunge und hüte deines Mundes Pforte!" Darauf erst: „Leg' auf ihn deine Hand und denk nicht weiter an den Kampf!". S. dazu noch unten bei 42, 2—6.

Nicht erst mit Kap. 41, sondern schon mit 40, 32 setzten somit neue, von Kap. 40, 25 ff. und 41, 5 ff. inhaltlich verschiedene Bruchstücke ein, die zu den schwierigsten Partien des Buches gehören. Soeben noch bildete die Unbesiegbarkeit des Levjatan das Thema und 41, 5 ff. „Wer enthüllt seines Kleides Fläche, wer dringt in seines Zaumes Dopplung? . . ." spinnt entschieden unmittelbar dort weiter, wo 40, 31 den Faden

fallen gelassen. Dazwischen ist jeder Einschub unmöglich, auch der einer neuen Ankündigung der Beschreibung. Und wenn man speziell in 41, 4 לֹא אחריש בדיו ודבר גבורות וחין ערכו eine solche Einleitung hat finden wollen und etwa übersetzt hat: „Ich will seine ... nicht verschweigen, noch das Wort von der Stärke und die ... seines Wertes (?)“, so ist das Wesentliche dieser Übersetzung unrichtig. Denn החריש bedeutet ausschließlich intransitiv „schweigen“, nie transitiv „verschweigen“; das müßte hebr. כחד lauten. Andere Fassungen sind ebenso unbrauchbar.

Nur **ein** Gegenstand läßt im Texte von Kap. 41, 1—4 sich deutlich erkennen, die Aussagen von 41, 2 b—3: „Und wer ists, der mir entgegentritt? Wer kommt vor mich, daß ich bezahlen muß? (s. noch unten), Ist alles mein ja unterm Himmel!“ Deutlich sind hier Fragen danach, welcher Mensch **Gott** entgegentritt, ob ihrer Ähnlichkeit zu 40, 25 ff.; 41, 4 ff., verstellt worden, mitten unter die anderen Fragen, ob Hiob sich dem **Krokodil** entgegenstellen könne.

Von da aus sind wohl auch die anderen Sätzchen dieses Einschubs zu deuten. So erklärt sich 41, 4 a לֹא אחריש בַּדָּיו ודבר entschieden daraus, daß die Präposition בדי „vor, für, bei“ besonders in den Redensarten „auf jemands Worte antworten oder schweigen“ gebraucht worden zu sein scheint. So heißt es 39, 25 „Auf die Trompete hin (בדי שופר) spricht es: Hurra!“ und ganz wie hier an der oben noch unrichtig gedeuteten Stelle 11, 3: בַּדֶּיךָ מְתִים יחרישו „Zu deinen Worten (sprich: בַּדֶּיךָ) schweigt alle Welt!“; danach ist auch hier „Nicht schweige ich zu seinen Worten“ (בדי דבריו) zu übersetzen. Die Parallele zu 41, 4 a scheint mir eher als in 4 b in 2 a zu liegen: לֹא אכזר כי יעורנו. Auch hier ist „Nicht grausam, daß er ihn wecke“ etwas ganz unmögliches und zumindest muß אכזר wie אשלם und אחריש im folgenden das im Satze fehlende Zeitwort sein. Was dastand, war wohl: „Ich werde nicht **lügen**, wenn er mich vorlädt (לֹא אכזב כי יעידני)“, die Fortsetzung zu „Nicht schweige ich zu seinen Worten“. So ist auch 2 b „Und wer ists, der mir entgegentritt?“ mit 3 a „Wer kommt da vor mich, daß ich bezahlen muß?“ näher verwandt als mit 2 a und als 3 a mit 3 b.

Vielleicht ist auch 3 b mit 4 b zu verbinden und dabei für 4 b וּגבורות וחין ערכו etwa zu lesen וגבורותי אין עֲרֹךְ: „Mein ist alles unter dem Himmel, meine Macht ist unvergleichlich". Zu אין ערך vgl. Ps 40, 6. — In V. 3 scheint מי הקדימני ואשלם den Sinn von „Wer ist da mit einer Forderung vor mich getreten, daß ich bezahlen müßte?" zu haben, vgl. dazu aram. קַבֵּל, eigentlich „vortreten", dann anklagen", deutsch „fordern" (wie „fördern" zu „vorder") u. v. a. m.

Wenden wir uns nun dem schwierigsten Verse dieses Abschnittes, V. 1, zu, so werden wir — in Ablehnung der vorliegenden, aber unzureichenden Vorschläge — wohl von der Konstruktion des Satzes mit הגם ... הן auszugehen haben, die nach Ps 78, 20 „Sieh (הן), den Fels hat er geschlagen, daß Wasser floß ..., wird er auch (הגם) Brot geben können..?", eine Tatsache einräumt, um nach einer Steigerung derselben zu fragen.

Diese zuzugebende Tatsache kann nun aber keinesfalls darin liegen, daß „seine Hoffnung getäuscht ist" (so 1 a). Aufs Krokodil, von dem freilich schon im vorigen Verse nicht mehr die Rede ist, läßt sich das nicht beziehn und wie sollte b daran sich schließen? Daß aber die Hoffnung auf Gott Hiob getäuscht, wird Gott gewiß nicht behaupten, da er Hiobs Verzweiflungsurteile widerlegen und dann durch die Tat selbst das gewähren will, worauf Hiob zu hoffen gar nicht gewagt. Und auch hier wäre eine Steigerung in b nicht zu erkennen.

Mir will es indes scheinen, daß, wie die Fragen der folgenden Verse wissen wollen, wer da eigentlich es wage, Gott entgegenzutreten, und wie sie sich damit als Fortsetzung zur ersten Frage Gottes an Hiob 38, 1 = 42, 3 geben, so auch 41, 1 zu Sätzen wie 40, 2; 38, 1 = 42, 3 „Wer ists, der da Pläne sinnt mit Worten ohne Verstand?" gehört. Nur Lüge, so sagt 41, 1, ists, was er bis nun gesagt; wird er es wagen, auch nun, mir ins Gesicht, seine Anwürfe fortzusetzen? Dies muß deutlich der Inhalt von V. 1 sein, wenngleich die Worte fraglich sein können. Indes liegen vielleicht auch die Verbesserungen nicht zu weit. So möchte ich in a nur תחלתו anders, nämlich תְּחִלָּתוֹ vokalisieren, vgl. Koh 10, 13 „Der Anfang (תחלת) der Worte seines Mundes ist Unsinn", und in b

dem Sinne nach vorläufig etwa הנם אל מראי יַבט für הנם אל מראיו יטל(ל) setzen: Nun ist sein Anfang (= das, was er zuerst vorgebracht) widerlegt; hat er noch Lust, ins Antlitz mir zu schauen?" Dieser Vers scheint deutlich an 40, 2 anzuknüpfen: „Will, der mit Schaddai stritt, nun weichen? Wer Gott zurechtweist, mag ihm Rede stehn!" Oben ist יבט für ויט(ל) vorgeschlagen; ל mag Dittographie des folgenden ל sein.

Diese Frage setzen dann die anderen Verse fort: „Wer tritt da fordernd vor mich, daß ich bezahle? Wer ists, der mir entgegentritt? Ich werde ihm nicht ausweichen, nicht lügen, wenn er gegen mich zeugt".

Aus diesem Zusammenhange ist endlich noch ein Sätzchen an anderer Stelle vorhanden. Oben zu 13, 19 a „Wer ists, der da mit mir streitet?" wurde gezeigt, daß an jener Stelle nur ein anderes, wenngleich ähnliches Sätzchen stehen konnte: „Wenn er mit seiner großen Kraft mit mir stritte", vgl. 23, 6. Aber 13, 19 a selbst schließt sich genau an 41, 1—4 an. Den Übergang von 41, 1—4 zu 38, 3 ff. bildete wohl 40, 32; s. noch einmal hinter 42, 6.

Nun setzt sich 40, 25—31 in 41, 5 ff. weiter fort. Nach dem Panzer des Leibes und der Dopplung des Zaumes (Gebisses) fragt V. 5. Im weiteren sind V. 7—9 speziell dem Leib, V. 6. 10—13 dem Kopf gewidmet. In V. 7 ist mit anderen wohl גֵּוֹה für גאוה, in V. 8 eher יגעו als יגשו, viell. auch רֻוח für רוח zu lesen: „Sein Leib besteht aus Schilderreihen (wörtl. Rinnen) verschlossen mit Siegeln aus Felsgestein (l. צור). Eins haftet an dem andern, kein Raum bleibt zwischen ihnen".

In V. 10 werden die Augen den Flügeln (so עפעפי zunächst, erst dann: „Wimpern"; vgl. כנפי שחר) des Morgens verglichen. Nach V. 11 kommt „Rauch aus seiner Nase wie aus einem angefachten, schnaubenden Kessel". Hier ist nämlich m. a. ואגֵם für ואגמון zu lesen. אגם „schnauben" ist aber nur eine Nebenform des oben 30, 25 neben נפש vorkommenden עגם, die Verbindung עגם נפש gleichbedeutend mit dem bei Hiob besonders beliebten נפח נפש, das ursprünglich wohl auch nur „den Atem ausstoßen, seufzen" bedeutete.

Den Oberleib, Hals und Brust, beschreiben V. 14 und 16. In V. 14 b mag wohl m. LXX תרוץ für תדוץ und vorläufig mit

Graetz דאנה für דאבה gelesen werden: „und vor ihm her eilt die Angst". In V. 16 stört nur die Wiederholung von יצוק in beiden Satzgliedern. Einmal mag dafür etwa חזק gestanden haben.

Schwieriger als 14 und 16 ist V. 15. Was soll es bedeuten, daß „seines Fleisches Wampen (מפלי eigentlich „das Herabfallende") dicht haften"? Haften sie dicht aneinander, so machen sie nicht den Eindruck vom Körper herabhängender Wammen; besser ist H. Grimmes כפלי, das man aber als „Falten", eine weitere Bezeichnung der Panzerschilde fassen müßte. In b dürfte das fehlende Subjekt in עליו stecken und ist vielleicht עורו, das ja sonst oft mit בשר in Parallele steht: „Die Falten seines Leibes schließen dicht, fest ist sein Panzer ohne Wanken". Ist dies die Bedeutung des Satzes, so paßt er indes eher vor V. 8 f. als zu 14. 16. Hier würde er auch sprachlich durch die wörtliche Wiederholung von יצוק in V. 15 und 16 stören. Ob dieses Anklangs mag er aber eben hiehergestellt worden sein.

Hinter V. 14. 16, die Schilderung des Oberleibs, ist wohl 40, 16—18 einzusetzen.

V. 17 beschreibt den Angriff des Krokodils auf Landtiere. Im einzelnen ist auch hier nur eine vorläufige Deutung möglich. משתו ist vielleicht m. Budde als משאתו „Vor seinem Aufbäumen", אלים als אילים „Widder" zu verstehen. Parallel zu „Vor seinem Aufbäumen erschrecken Widder" möchte ich es in b mit „und vor seinem Daliegen verbirgt sich der Wildochs" versuchen, lese also etwa משכבו רים יתחבא für משברים יתחטאו; die beiden letzten Worte nach anderen. Hieher, zur Bedrohung der Tiere durch den Levjatan, gehört wohl auch 24, 22 a „Er packt Stiere mit seiner Kraft". Der Nachsatz dazu fehlt.

V. 18—21 sprechen von der Vergeblichkeit jedes menschlichen Angriffs auf das Untier. In V. 18 mag man an Stelle von משיגהו an משלחו oder משניו denken: „Vor seinen Waffen (oder Zähnen) besteht das Schwert nicht (besser בל als בלי), Lanze, Wurfstein (?) und Speer". Lies m. a. nach dem Syrischen besser שריה „Speer" für שריה.

V. 19 ist klar; dagegen scheinen לקש נהפכו in 20 b und כקש נחשבו in 21 a offenbar Varianten zu sein, deren eine die andere ausschließt. נחשבו halte ich wegen des in V. 19 vorhergehenden יחשב für weniger gut als נהפכו. Auch תותח in 21 a, hinter dem Plural נחשבו unmöglich, scheint mir nebst dem folgenden ו

aus einer Variante zu תחתיו in V. 22 entstanden, wonach die Deutungen aus arab. watacha oder akkadisch tartachu wohl abzuweisen sind. 21 a scheint vielmehr nur als Folgeweiser die Anfangsworte von 20 b und 22 zusammenzustellen, um anzudeuten, daß der vorausgehende Satz 20 a hieher zu stellen ist. Damit hat dieser Folgeweiser aber Unrecht. Das Sätzchen 20 a „Nicht macht des Bogens Sohn es fliehen" paßt sachlich nicht hieher (s. schon oben zu 39, 22). Hier wird ja sonst nicht ausgeführt, daß keine Waffe das Krokodil in die Flucht jagt, sondern daß die Menschenwaffe an der Rüstung des Tieres wie Stroh zerbricht. Es dürften vielmehr die Sätzchen 20 b und 21 b zu einem Verse zusammengehören. Wörtlich scheint freilich auch 21 b „Es lacht des Lärms der Lanze" nicht recht zur Situation zu passen. Doch möchte ich für ישחק לרעש die Lesung לְשַׁחַק וָעָשׁ zur Erwägung stellen: „Wie Stoppeln werden ihm der Schleuder Steine, wie Stäubchen und Motte die Lanze". Vgl. Jes 40, 1 „sie erscheinen wie Stäubchen (שחק) auf der Wage".

In V. 22 fehlt, abgesehen von anderen Schwierigkeiten, in a ein Zeitwort. Wir erhalten es, wenn wir das so unmögliche חדודי חרש „Schärfen der (Ton)scherbe" richtig חדוד יַחֲרשׁ abteilen: „Unter ihm pflügt (den Boden) eine (Pflug)schneide"; vgl. arab. chadīd el-chart „Pflugschar". Nun erst ist 22 a parallel zu b: „stampft nieder (ירפד, vgl. 17, 13) eine Dreschwalze auf dem Schlamm". Hier ist natürlich die Wirkung von Schwanz und Leib beim Hinkriechen über den Schlamm gemeint. Zum Zusammenhang s. oben zu 39, 23; 40, 31.

V. 23—24, das Krokodil im Wasser von Strom und Meer, schließt sich an 40, 21 ff. an; s. oben. In V. 24 ist für a אחריו יאיר נתיב gewiß אחז ביאור נתיב zu lesen, vgl. יאחז . . . דרכו 17, 9, akkadisch urcha ṣabâtu „den Weg nehmen" etc. In b l. m. a. ליבשה für לשיבה: „Im Strome nimmt er seine Bahn, und hält den Ozean für festes Land".

Die nunmehr folgenden Schlußverse 25—26:

אין על עפר משלו העשו לבלי חת
את כל גבה יראה הוא מלך על כל בני שחץ

nennen den Levjatan das unvergleichliche, den König unter den Tieren. Diese Ausnahmsstellung widerspräche 40, 19—20;

wenn hier von einem anderen Tiere die Rede wäre als dort. Auch das zeigt wieder, daß auch dort der Levjatan behandelt wird. Das bestätigt sich auch an der Betrachtung des Textes. Denn von den vier Halbversen von V. 25—26 geben nur zwei einen möglichen Sinn, die wohl zusammengehörigen Sätzchen 25 a und 26 b: „Nicht ist auf Erden seinesgleichen (l. m. a. מָשְׁלוֹ), und König ist er über alle Wesen“. 26 a dagegen „את כל גבה יראה“ ist entschieden nur Variante zu 40, 11: ... ראה כל גאה. Und ebenso ist auch העשו לבלי חת als selbständigem Sätzchen ein brauchbarer Sinn nicht abzugewinnen. ... העשו ל ist „der geschaffen ist zu (dem oder jenem Zwecke)“; dazu paßt weder „ohne Furcht“ (?) des Textes noch das vorgeschlagene בעל חַית, das auch höchstens einen „Tierbesitzer“, nie den Herrscher, König, der Tiere bezeichnen könnte. Aber augenscheinlich ist auch V. 25 b wie 26 a eine Variantenzusammenstellung, bestehend aus ... העשו ל und ... כל חית, den Anfangsworten von 40, 19 b und 20 b; sie zeigt, daß V. 41, 25 a. 26 b gleichfalls in jenen Zusammenhang zu stellen ist. Er bildete dort wohl den Schlußsatz der Schilderung des Levjatan, freilich nicht den der ganzen Gottesreden. S. zu 37, 17 ff.

Die scheinbare Entsprechung von גבה und בני שחץ in V. 26 gab die Veranlassung zur üblichen Deutung dieses Ausdrucks als „die Stolzen“. S. zu 28, 8.

Die Beschreibung des Levjatan in Kap. 40, 25 ff.; 41, 5 ff. hat man, besonders ob ihrer Länge, dem ursprünglichen Gedicht absprechen wollen. Wie sich nun zeigt, mit Unrecht. Denn zunächst müßte dieses Urteil auch 40, 16 ff. mit treffen, da dort gleichfalls ein Stück dieser Beschreibung erhalten ist. Ferner enthält diese Beschreibung einige für das Hiobgedicht charakteristische, sonst aber ungewöhnliche Wörter und Wendungen. Vgl. נחושה 40, 18; 41, 19 mit 20, 24; 28, 2 (sonst selten); גיח 40, 23 vgl. 38, 8; 41, 5—6 vgl. zu 30, 11; 41, 6 vgl. 39, 20 (אימה); יתלכדו 41, 9 vgl. 38, 30; (אור) תהל 41, 10 vgl. 25, 5; 29, 3; 31, 26 (sonst nur Jes 13, 10); עפעפי שחר mit 3, 9; בצוארו ילין עז 41, 14 mit 39, 19; בני שחץ 41, 26 nur 28, 8 u. a. m.

Weiter sind die sicher zur Krokodilbeschreibung gehörenden Reste 24, 18 a. 22 a in den Freundesdialog verschlagen, während von den Elihureden noch kein Sätzchen dorthin versprengt ist und endlich weist auch der von den Gottesreden

abhängige schöne Psalm 104 in der Hi 40, 19 entlehnten Nennung des „Levjatan, den du geschaffen, um mit ihm zu spielen" das Vorhandensein der Krokodilbeschreibung in den Gottesreden nach.

Daß der Dichter in der Beschreibung des gewaltigen Krokodils bisweilen übertreibt, nimmt uns für seine Zeit, die dem Untiere noch so gut wie wehrlos gegenüberstand, nicht weiter Wunder. Daß seine Übertreibungen durchwegs aus dem Treiben des Tieres verständlich sind, lehrt Brehms Darstellung.

Hiobs Schlußwort, Kap. 42, 2—6.

An die Gottesrede, die mit der Aufforderung schloß, in Erkenntnis der menschlichen Unwissenheit, gläubig Gott zu vertrauen (28, 28), schließt sich Hiobs reumütige Rücknahme seiner Klagen, von der hier nur ein Rest, andere Fragmente schon 19, 25 a. 26 a. 27; 20, 2—3; 30, 19 und 40, 4—5 erhalten sind.

Auch innerhalb von 42, 2—6 schließen die Sätze nicht immer glatt aneinander. Auf den ersten Vers, der freilich nicht gerade der Anfangsvers von Hiobs Antwort gewesen sein muß, „Ich weiß, daß du alles vermagst, kein Trachten dir unausführbar ist" folgt zunächst in 3 a „Wer verbirgt da·Ratschluß ohne Verstand" eine Variante zum Beginn der Rede Gottes 38, 2; s. z. St. Aber auch 3 b c „Darum sprach ich ohne Verstand, Dinge, mir entrückt und unbegreiflich" ist nicht die unmittelbare Fortsetzung zu V 2, setzt vielmehr einen Gedanken voraus wie „Ich bin ja nur ein schwacher, kurzsichtiger Mensch".

V. 4 gehört in Fortsetzung von 3 a zu 38, 2 ff. Hiehergestellt ist 3 a. 4 wohl wegen des Anklangs von „ohne Verstand" 3 a c und שמע an לשמע V. 5. An V. 5 „Vom Hörensagen kannt' ich deinen Ruf, und nun hat mein Auge dich gesehen" schloß, wie oben z. St. gezeigt ist, 19, 25 a. 26 b. 27.

Eher auf V. 3, das Geständnis der eignen Unwissenheit als auf V. 5, folgte V. 6: „Darum verachte und bereu' ich (על כן אמאס ונחמתי על)". Daß dazu „(auf) Staub und Asche" nicht die passende Fortsetzung ist, hat Steuernagel bereits richtig bemerkt, ebenso, daß etwa zu „Darum verachte und

bereu' ich alles, was ich gesprochen (כל אשר דברתי)* ergänzt werden muß. „Staub und Asche" scheint dagegen nur ein Rest des gleichfalls hiehergehörigen Satzes 30, 19 zu sein: „Bin ich ja nur wie (?) Lehm, und gleiche Staub und Asche": s oben z. St. Dies wäre der Satz, dem etwa 42, 3 b c folgen konnte: Darum sprach ich ohne Verstand ...".

Auch die anderen, zu Hiobs Bekenntnis gehörigen Verse, wie 40, 4–5 lassen sich leicht dem Gedankengange dieser Antwort eingliedern, wenngleich weder die ursprüngliche Satzfolge mit Sicherheit bestimmt, noch über die Vollständigkeit des erhaltenen Materials geurteilt werden kann. S. dazu noch unten. Einige Worte verlangt indes die Eingliederung von 20, 2–3.

Kap. 20, V. 2—3 sagen: „Darum antwortet mir mein ängstlich Denken und spricht mein (Reu)gefühl in mir. Hör' ich die Mahnung meiner Nieren und meiner Einsicht Geist erteilt mir Antwort".

Gehört dies, wie wohl anzunehmen ist, zu Hiobs Bekenntnis (s. die Begründung oben zur Stelle), so muß, da hiemit nach dem mehrfach bekannten Brauch des Dichters in Hiobs innerer Stimme ein neuer Redner eingeführt ist, ursprünglich auch etwas als Aussage dieses Redners mitgeteilt worden sein. Zu dieser Aussage könnte manches von dem gehören, was in den Gottesreden über Gottes Größe gesagt ist. Wahrscheinlich machen läßt sich indes die Zugehörigkeit zu dieser Mitteilung von Hiobs Gewissensstimme nur für eins: Für den sich in ihm durchringenden Entschluß zum Bekenntnis. Und von diesem Mahnen der inneren Stimme hat sich wohl ein Vers in 40, 32 erhalten: „Leg' deine Hand auf ihn (deinen Mund) und denk' nicht weiter an den Kampf!". Das ists wohl, was Hiob unmittelbar zu der Antwort veranlaßt: „Ich lege meine Hand auf meinen Mund . . einmal hab ich gesprochen und nicht weiter!" (40, 4 f.). Und vielleicht ist zu dieser Rede des Gewissens auch noch anderes zu stellen, wenn die folgenden Beobachtungen nicht trügen.

Zu Ende des Spruchbuchs, Prv 30, 1 ff. findet sich vor Weisheitssprüchen, die an sich als solche verständlich sind (30, 10—33) eine Gruppe von Versen, die entschieden Sprengstücke aus einem Dialog verschiedener Redner darstellen, u. zw.:

1. Ein Stück aus dem reumütigen Bekenntnis eines Mannes: „Machtlos bin ich, o Gott, machtlos und vermag nichts (n. a. ist etwa לָאִיתִי אל לאיתי אל ולא אכל für לאיתיאל לאיתיאל ואכל zu lesen). Denn töricht bin ich vor den Männern, und Menschenwissen hab ich nicht. Und (erst) die Weisheit hab ich nie gelernt, daß ich der Heil'gen (d. i. Götter) Wissen kennte" (V. 1b—6).

2. Ein Stück aus Fragen an den Menschen, die dem Bekenntnis vorhergegangen sein müssen: „Wer stieg hinauf zum Himmel und kam wieder, wer sammelte den Wind in seinen Händen? Wer wickelte das Wasser in ein Kleid, wer hat der Erde Enden aufgestellt? Wie ist sein Name, wie der seines Sohnes, wenn du's weißt"?

Braucht es eines Beweises, daß beides, die Fragen, wie das Bekenntnis, aufs genaueste dieselbe Situation, denselben Gang der Beweisführung bis ins einzelnste voraussetzen, wie der Schluß der Hiobdichtung, deren Handlung wir zum Verständnis von Prv 30, 1 ff. erfinden müßten, wenn wir sie nicht hätten? Ich halte es für wahrscheinlich, daß dieses einer Dialogdichtung entnommene Fragment eben unserer Hiobdichtung entnommen ist (s. noch unten). Ergänzt das hier erhaltene unseren Text ja aufs beste. Man vergleiche z. B. die Frage „wer wickelte das Wasser in ein Kleid?" mit der Antwort in Hi 26; 36. Und ebenso bietet Prv 30, 2 f. Hiobs unmittelbar Hi 28 beantwortendes Zugeständnis, daß er von göttlicher Weisheit nichts wisse.

Und nun bieten drittens Prv 30. 5—6 wohl auch noch einen Rest dessen, was Hiob seine innere Stimme gesagt hatte: „Jedes Wort Gottes ist lauter, ein Schild ist er für die, die ihm vertrauen" und: „Füg' nichts mehr hinzu zu deinen (so! s. oben zu 40, 32) Worten, sonst wirst du durch seine Antwort der Lüge überführt". — V. 5 ermahnt ihn, nicht zu verzweifeln, sondern Gott zu glauben, der die Frommen nicht verläßt. Und V. 6, ein Vers, der in diesem Zusammenhang ursprünglich wohl früher kam als V. 5, sagt ganz im Tone und z. T. auch im Ausdruck von Hi 40, 32: Nun sprich nicht weiter, es ist Gott ein leichtes, wie die ersten, so auch alle weiteren Anklagen zu widerlegen.

Nun steht heute freilich über Prv 30 die Überschrift: „Die Worte Agurs des Sohns Jaqeh, die Rede (המשא, wofür vorgeschlagen: המשאי, „des „Massaiten"), der Spruch des Mannes". Es ist aber durchaus möglich, daß der sonst nirgends zu belegende Name Agur, אגור, aus איוב, Hiob, verschrieben ist. „Worte Agurs (bezw. Hiobs)" in der Überschrift bezeichnet deutlich die ganze Dialogdichtung; „die Rede, das Wort des Mannes" speziell das an Gott gerichtete Bekenntnis des Mannes, dem die ersten Säße von Prv 30 entnommen sind. Im Auszug aus der Dichtung, der ursprünglich gewiß mehr als die wenigen, zusammenhanglos erhaltenen Säße enthielt, trugen die einzelnen Reden also andere Überschriften als in unserem Hiob.

Aber auch wenn in Massa nicht „Rede", sondern der ismaelitische Landname von Gen 25, 14 sich bergen sollte, kann unsere Annahme gleichwohl richtig sein. Denn die Überlieferung darüber, ob Hiob einem edomitischen oder ismaelitischen Stamme angehörte, wird umso weniger fest gewesen sein, als unsere Berichte über die Herleitung dieser Stämme selbst ja schwanken.

Und selbst endlich angenommen, daß — was mir weniger wahrscheinlich ist — Prv 30, 1 ff. in der Tat von Agur und nicht von Hiob handelt, so muß dieses Stück doch jedenfalls einer Dichtung entnommen sein, die in ihrer literarischen Form, ihrem erzählenden Hintergrund und in Anlage und Inhalt des Dialogs bis ins einzelnste mit unserer Hiobdichtung übereinstimmte und die darum, mag sie auch einen anderen Namen geführt haben, dennoch entschieden literarisch zu unserer oder einer anderen verwandten Fassung desselben Gedichts gehören muß. Und daß auch außerhalb des Hiobbuches Fragmente unserer Dichtung erhalten sind, hat oben zu Kap. 12 die Betrachtung von Ps 107 sichergestellt.

So ist vielleicht in Prv 30, 1 auch ein Name für einen Vater Hiobs erhalten, den unser Buch nicht nennt. Nicht zu Prv 30, 1—6 gehört wohl die Fortseßung V. 7—9, die wie die Sprüche von V. 10 ff. einen andersartigen Zusammenhang voraussetzen.

Der Schluß der Rahmenerzählung, Kap. 42, 7—17. bietet, weil wieder in Prosa gehalten, textlich nur mehr geringe Schwierigkeiten. So ist wohl auch aus sachlichen Gründen nicht zu beanstanden, daß Gott Elifaz und durch ihn auch seinen beiden Freunden sagt: „Ihr habt zu mir (dafür vorgeschlagen: עָלַי „über mich") nicht richtig gesprochen wie mein Knecht Hiob". Mit Hiobs „richtigen" Worten kann, soll der Dichter nicht allzu plump aus dem Rahmen der Erzählung gefallen sein, nur sein Endbekenntnis gemeint sein. Die Freunde aber, die sich doch für gerecht hielten, haben es nicht für nötig gefunden, auch ihre Schwäche zu gestehen. Darum müssen sie erfahren, daß just der von ihnen verdammte Hiob durch sein Gebet sie retten muß. In V. 8 ist wohl כִּי mit mehreren Handschriften zu streichen, in 9f. (vgl. schon Steuernagel) 10b vor 10a und zu V. 9 zu stellen: „Und Jahve nahm Rücksicht auf Hiob, da er für seine Freunde (l. m. a. den Pl. רֵעָיו) Fürbitte einlegte. Jahve aber wandte Hiobs Schicksal". שׁוּב שְׁבוּת V. 10 bedeutet „wiederherstellen", zur sprachlichen Erklärung der Redensart s. demnächst in anderem Zusammenhange. In V. 11 ist „sie aßen Brot (d. h. Speise) mit ihm in seinem Hause" anscheinend überladen. Wenn LXX (die andrerseits freilich überflüssigerweise יַיִן „Wein" hinzufügen will) mit der Weglassung von לֶחֶם בְּבֵיתוֹ Recht hat, so würde wohl auch וַיֶּאֶבְלוּ für וַיֹּאכְלוּ zu lesen sein: „sie trauerten mit ihm"; denn das allein paßt zur Fortsetzung: „bedauerten und trösteten ihn".

Über den Wert der Qesita (hier, Gen 33, 19 = Jos 24, 32) ist nichts weiter bekannt. Verbessere noch m. a. שִׁבְעָנָה V. 13 in שִׁבְעָה und וַיִּרְא V. 16 in das gewöhnliche וַיַּרְא.

Nachträge und Berichtigungen[1].

S. 2 oben zu 1, 19: Graphisch leichter und sachlich besser als das nach anderen für וַיִּגַּע בְּ vorgeschlagene Femininum wäre וַיָּנֻעוּ „und es e r b e b t e n die vier Ecken des Hauses“, vgl. 6, 4. Der Wind trifft ja nicht direkt alle vier Ecken.

Daselbst zu 2, 1: War „Fell um Fell“ so in sprichwörtlichem Gebrauch, so ist auch die gegenwärtige Wortstellung nicht zu beanstanden.

S. 4 möchte ich die parallelen Verba von 3, 5 a c heute nicht als „verabscheuen“, sondern eher als „entstellen, verunstalten“ fassen. Dann bleibt die von anderer Seite vorgeschlagene Fassung von כְּמְרִירֵי יוֹם als „Verfinsterungen des Tages“ gut brauchbar und auch חשך וצלמות in a dem Verse erhalten; „Hätte ihn doch tiefes Dunkel befleckt, die Verfinsterungen des Tages ihn entstellt“. Auch dann, meint Hiob, wäre dieser Tag von Gott übersehen und Hiobs Geburt verhindert worden. Denn, kam die Geburt zu ihrem vorbestimmten Zeitpunkt nicht zustande, so war nach Ansicht der Alten ewige Schwangerschaft ohne Geburt die Folge; daß diese für möglich gehalten wurde, lehrt ja Jer 20, 17. — V 5 b gehört dagegen allein zu 4 a: „Wär' jener Tag doch Finsternis gewesen und eine Wolke läg' auf ihm!“ — Die oben vorgeschlagene Deutung von 5 c ist damit fallen gelassen. Ebenso ist danach die S. 9 oben gegebene Versfolge zu verbessern.

---

[1] Als solche leicht erkennbare, belanglose Druckfehler sind hier nicht aufgeführt.

S. 6 zu 3, 8. Auch hier muß die vorgeschlagene Deutung, die auch textlich zu viel voraussetzt, aufgegeben werden[1]). לִוְיָתָן ist — s. zu 40, 19 f. — auch im Hiobgedicht nicht nur das lebende Krokodil, sondern auch die mythologische Tiamat. Und gerade dies führt wohl auf die richtige Deutung. Nach Zimmern - Jensen besagt im babylonischen Schöpfungsepos I, 109 u. ö. von den Helfern der Tiamat: „Den Tag verfluchend (imma azrunimma; vgl. ימם אזרם in der phön. Eschmun'azar-Inschrift Z. 3 u. 13) stellen sie sich Tiamat zur Seite". Da nun Hi 3, 2 ff. durchaus in der Vorvergangenheit des unerfüllten Wunsches zu fassen ist, läßt sich V. 8 glatt übersetzen: „Hätten ihn verflucht, die (einst) den Tag verwünschten, als sie sich anschickten, die Tiamat (zum Kampf) zu reizen (oder wohl besser nach 9, 13 עֹזֵר für עֹרֵר: „der Tiamat zu helfen)". Es bleibt dann nur die oben z. St. Anm. 1 behandelte Schwierigkeit der Konstruktion, die man in der Dichtung aber anscheinend eben doch nicht als solche empfand.

S. 8 Mitte zu 3, 21 b. Wie es scheint, ist doch ein חפר „ausspähen, auskundschaften" hier wie 39, 29; 211, 22; Jos. 2, 3 anzuerkennen. (Auch gegen Zeitschr. d. d. morgenl. Ges. 66, 394.)

S. 9, Z. 3 von unten l. אך עתה f. או עתה.

S. 13, Z. 13 von unten sollte hinter תִּפְלָה ein Fragezeichen stehen.

S. 14, Z. 20 (Z. 7 des dritten Absatzes) lies: steht f. statt.

Daselbst Z. 26 (vierter Absatz) kann 5, 1 (so zu lesen) etwa auch zur Antwort der Freunde auf Hiobs Mitteilung der himmlischen Erscheinung 4, 12 ff., also zum Zusammenhang von Kap. 15 gehören: Wie, du behauptest von göttlichen Wesen Mitteilungen zu erhalten? „Ruf' nur, ob dir wer antwortet, und an wen von den Heiligen willst du dich wenden?" Danach ist auch S. 19, Z. 4 von unten zu berichtigen.

Daselbst letzte Zeile lies: וָאֶקֹּר.

---

[1]) Was sprachlich zu עֵבֶר bemerkt ist, halte ich aufrecht, es gehört nun nicht hieher.

S. 16 oben: Die ausmalende Schilderung der guten Taten der Gerechten in 5, 5 dürfte doch eher zu Hiobs Darstellung der verkehrten Weltordnung gehören, wo ja auch die Untaten der Bösen (in Kap. 24) ausführlich behandelt werden. Berichtige danach auch S. 19, Z. 2 von unten.

S. 21 unten zu 4 c: Möglich, und dann graphisch leichter, wäre vielleicht auch יערדני „Gottes Schrecken rütteln mich auf". Was sonst von anderen vorgeschlagen wurde, ist unhebräisch.

S. 25 oben zu 6, 8 ff., und 13, 13 ff. Beachte dazu das unten zu S. 80 (13, 16) Nachgetragene.

S. 32, Z. 14: Hi 39, 30 bezieht sich, wie z. St. gezeigt, nicht auf das Fleisch, sondern auf das Fell eines Tieres.

S. 36 zu 7, 5: Am einfachsten erkennt man wohl hinter עורי den Abschluß eines Verses: „Gewürm ist meines Leibes Kleidung, Erdkrusten bilden meine Haut". Der überschüssige Rest רגע ומאס scheint dagegen zu V. 6—10 zu gehören, wo Hiob Gott vorstellt, wie kurz doch das menschliche Leben sei. Hievor stand wohl noch ein Satz mit dem Schlusse: „[sein Leben währt] einen Augenblick (רגע), dann wird er verächtlich". Ist das die fehlende Parallele zu 10, 15 c?

S. 38, Mitte zu 7, 16: מאסתי, das ich oben unerklärt lassen mußte, wird das aramaisierende מסתי „genug für mich"! sein: „Genug für mich! Ich lebe ja nicht ewig; laß ab von mir! Ist ja ein Hauch mein Leben!" Vgl. Targum zu 2 Sa 24, 16 (Gott sprach: מסת es ist genug); Spr 30, 16 (sie spricht nicht מיסתא) und öfters mit Suffixen.

S. 46 zu 9, 9: Für die „Kammern des Südens" ist, wie schon G. Hoffmann wollte, חדר התימן zu lesen, was aber nach dem oben zu 31, 9 ausgeführten „die (Sonnen)kammer (d. i. d. Westen) und den Süden" bedeutet. Danach können zwei der anderen Gestirnnamen vielleicht den Nord- und Ostpunkt des Himmels bezeichnen. Für die weitere Bestimmung fehlen Anhaltspunkte.

S. 57 unten zu 10, 22: S. auch oben S. 172. Auch עיפה wird wohl eine Bezeichnung für das Fliegen (des Morgens) sein. Vgl. Am 4, 13.

S. 58 zu 11, 3: Wie zu 41, 4 ausgeführt ist, ist מְתִים hier wie Dt 2, 34; 3, 6 als „jedermann“ zu verstehen und בדיך von בְּדֵי „zu, gegenüber“ abzuleiten: „Zu deinen Worten (wörtlich: zu dir) schweigt alle Welt . . .“. Damit erledigt sich die vorgeschlagene Konjektur.

S. 61 zu 11, 10: Der ganze Vers in einheitlich intransitiver Fassung, „Wenn er verschwindet und eingeschlossen wird (וַיִּסָּגֵר), versammelt ist (וְיִקָּהֵל), — wer brächte ihn da zurück?“ könnte sich auf den Toten beziehen, der zu den anderen in Scheol versammelt und eingeschlossen wird. Dann würde der Vers zum Zusammenhang von 14, 10 ff. gehören.

S. 64, Z. 9, lies: Hiobs vierte Rede.

S. 66, Mitte zu 12, 5. לפיד „Beim Strafgericht“ ist nicht zu ändern. Vielmehr setzt 12, 5 unmittelbar 21, 30 fort: „Denn beim Unglückstage (ליום איד) wird der Böse verschont . . .“ Hierauf 12, 5: „Beim Strafgericht bleibt er feist und sorglos, sicher beim Wanken (מְעָדֵי oder מְעוּדֵי) des Fußes“. בוז ist dagegen wohl das aus V. 4 verstellte Parallelwort zu שחוק „Gespött“. Danach ist auch in 6 ab keine Änderung des Konsonantentextes nötig, sondern zu übersetzen: „Unbesorgt sind die Zelte bei (Einfällen von) Räubern, in Ruhe bei den Schrecknissen (sprich: לְמַרְגְּזֵי!) Gottes“. Vgl. zu שדד 5, 21; 15, 21.

S. 73 zu 12, 18: מוסר mag (vgl. 39, 5) doch die richtige Lesung sein, ist dann aber hier nicht „Fessel“, sondern wie syr. מָאסָרָא „Gürtel“.

S. 75, Z. 15 von unten l. מִטָּה.

S 80 unten, zu 13, 16: An V. 16 „Auch das gereicht mir zur Hilfe, daß kein Heuchler vor ihm erscheint“ ist nichts zu ändern. Der Vers ist ja, wie schon oben S. 25 gezeigt ist, zusammenzuhalten mit 6, 10 ac: „Und das muß mir noch Trost sein, daß ich des Heil'gen Worte nicht verhehlt“. Hiob sagt: Mir kann nichts geschehen, denn ich spreche die Wahrheit. Konnte ich mich ja auf die Worte eines der Himmlischen, des Geistes von 4, 12 ff., berufen. Und dieser Geist kann nicht gelogen haben, denn vor Gott „könnte ein Heuchler nicht erscheinen“. — Auch das beweist wieder die Zugehörigkeit von 8, 8 ff. zu 13, 13 ff.

S. 81 zu V. 17: אחותי ist vielleicht doch korrekt (Aramäismus).

Daselbst unten zu 13, 19a: s. auch S. 328 zu 41, 1 ff.

S. 91 zu 14, 20: Übersetze V. 20b vorläufig: „Er kehrt sich ab (eigtl. „ändert sein Gesicht = Richtung) und du jagst ihn fort“.

S. 94f. Der für 15, 4 erschlossene Sinn wird mit geringfügiger Modifikation zu halten sein, ohne daß man zur Änderung des Textes genötigt wäre. Nicht nur nach der zitierten Stelle Mal 3, 16, die die Vorstellung von Gottes Beratung (סוד Hi 15, 8) mit den Frommen in die Endzeit verlegt, sondern auch nach Ps 25, 14 ist Gottes „Beratung mit denen, die ihn fürchten (סוד יהוה ליראיו), sein Bund mit ihnen, um sie (von seinen Plänen) zu verständigen“. Vgl. auch Gen 18, 17; Am 3, 7. Dieser „Bund der Gottesfurcht“ verpflichtet die Teilnehmer aber, wie vorausgesetzt ist, auch dazu, die Beratung geheimzuhalten. So schließt Hi 15, 4 unmittelbar an V. 8; „Hast du in Gottes Beratung zugehört ...?“ (V. 8). Und darauf mit feiner Ironie V. 4: „Und nun verletzest du auch die Gottesfurcht und trägst das Gespräch vor Gott weiter“, indem du es uns ausplauderst? תפר setzt rein sprachlich die (gedankliche) Ergänzung von ברית voraus, was durch Ps 25, 14 bestätigt wird.

S. 106 unten zu 15, 34. Durch das S. 340 zu 12, 6 Nachgetragene wird die für 15, 34b vorgeschlagene Korrektur hinfällig.

S. 110, Z. 14 zu 16, 8. Will man dem Texte (השמות כל) noch näher kommen, so wird man vielleicht השמת — האַשְׁמַת vermuten dürfen: „Nun aber entwaffnet mich Gottes Verdammung und seine Aussage knickt mich nieder“; vgl. zu 36, 13. Ein הַשְׁמַת „Schweigen“ (vgl. oben zu 21, 5) paßt sachlich kaum.

S. 116 oben zu 17, 11. Ist dieser Satz zu 30, 17 zu stellen und ים ישברו für ימי עָברו zu lesen: „T a g s brechen meine Knochen, reißen die Fäden (Adern) meines Herzens“? Hierauf 30, 17: „N a c h t s bricht er meine Gebeine von mir, und meine Pulse schlafen nicht!“? Möglich wäre aber auch: „Meine Tage sind dahin und ich sterbe (ומתי) ...“.

S. 123 unten: מבלי לו kann — vgl. zu 39, 16 — hier auch den der „nicht zu ihm gehört“, den Fremden bezeichnen; dann ist die sprachliche Unterscheidung von בלי לו „Habenichts“ 24, 6 wohl Absicht.

S. 127 unten zu 19, 17 vgl. auch S. 299 zu 38, 39.

S. 137, Z. 9, von unten, ist das Komma hinter „Schaden“ zu tilgen, ferner sind drei Zeilen weiter die ärgerlichen Druckfehler „Rauben“ und „Vorschreibung“ in „Raub“ und „Verschreibung“ zu verbessern.

S. 139, Z. 20 fehlt vor עצב ein Hinweis, daß der Vorschlag von anderer Seite stammt.

S. 164 unten zu 23, 10: Die Sache liegt hier viel einfacher; ist עמדי als „mein Stehen“ erkannt, so ist eben auch דרכי nicht „mein Weg“, sondern דרכי „mein Schreiten, Gehen“; vgl. bes. 22, 15. Übersetze: „Denn er kennt mein Gehn und Stehen“.

S. 167, vorletzte Zeile, lies: ועל.

S. 172, Mitte zu 24, 1a: Genau der Parallele entsprechend wird ממשבילין für משדילא zu lesen sein.

S. 176, Mitte zu 24, 23 f. Die Lesungen לבטח und דמי schon bei Budde, bezw. Steuernagel.

S. 205, Z. 14 von unten, l. באשר.

S. 213, Mitte zu 30, 13: פלטי liest bei sonst verfehlter Herstellung schon Schlögl.

S. 216, letzte Zeile: Lies „du“ für „zu“.

S. 248 unten zu 33, 26b: תרועה ist nicht zu ändern. Dasselbe Wort steht auch Ps 89, 16 wie hier gleichwertig neben dem Leuchten des Angesichtes, d. i. dem freundlichen Zulächeln Gottes, muß somit an beiden Stellen Gottes Freude an den Menschen bezeichnen. Übersetze: „Er lächelt ihm freudig zu“.

